الإنية والغيرية

تحليل نصوص



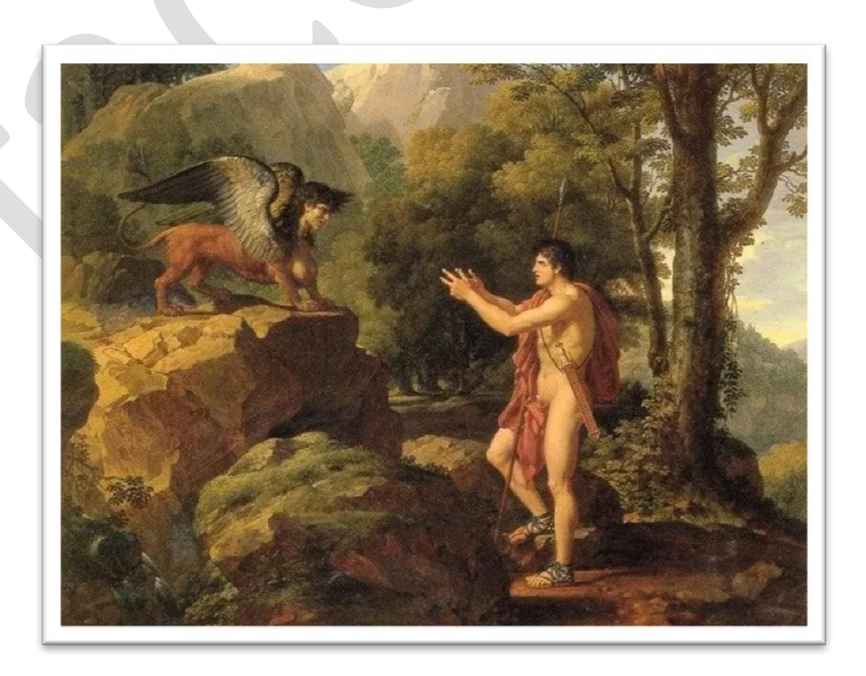
في السؤال عن الانسان/الانساني؟

مدخل اشكالي

إن السؤال عن الانسان من هو؟ هو السؤال الاول والاساسي في الفلسفة، كما يقول غرامشي، (مقدمة الكتاب المدرسي للعلوم). فالإنسان منذ تملك وعيه بنفسه وبالعالم، يكافح من أجل الحفاظ على ذاته ووجوده، وحتى يحقق هذه الغاية عليه ان يعرف اولا من يكون؟ ولم وجد؟ وكيف يدير علاقته بالأخرين وبالعالم.. لذلك كان هذا السؤال هو سؤال الاسئلة جميعا. وهو ما سيجعل كانط يعتبر أن سؤال ماهو الانسان هو "كل الفلسفة".

ولعل استدعاء هذا السؤال مقرون بتجاربنا الشخصية الاكثر رعبا و مأساوية و انغلاقا، وغالبًا ما يتشكل السؤال حول معنى وجودنا والغرض منه، وعن مصيرنا وعن الموت في أوقات القلق الوجودي المرتبط بالقلق والارتباك والخوف، بسبب الشعور بالمرارة والعجز و شعور بالفشل. (انظر قصيدة "الطلاسم" للشاعر إيليا أبو ماضي على سبيل المثال في الوضعية الاستكشافية الاولى ص6).

وهو ما حاولته الاسطورة قديما (انظر أسطورة قلقامش مثلا: الوضعية الاستكشافية الثانية من كتاب الآداب ص7). باعتبارە سؤالًا ينغرس في أعماق الوعي البشري، مثلما يكشف عن ذلك تاريخ الفكر البشري في اشكاله الأسطورية الاكثر بدائية. أو (انظر قصة الملك اوديب مع ابي الهول [في الميثولوجيا الاغريقية كما اوردها سوفوكليس] الذي كان يجثم على مدخل مدينة طيبة ويمنع كل من يحاول دخولها حتى يجيبه عن سؤاله اللغز أو يقتله ان لم يفعل: تقول احجية ابي الهول، من هو المخلوق الذي يمشي على اربعة في الصباح و على اثنين عند الظهر و على ثلاثة عند العشية؟. وكان جواب أوديب أنه الإنسان).



فكما في الميثولوجيا، كذلك الفن و الدين و السحر بل حتى الفلسفة الاولى، ما كفت عن هذا السؤال.. ف بروتاغوراس السفسطائي، اعتبر أن "**ان الانسان مقياس كل شيء**"، وذهب افلاطون الى ان فهم الانسان من فهم الوجود الذي ينشطر الى شطرين فوق وتحت، وان الانسان حقيقته من العالم العلوي اي الروح التي هي من طبيعة الهية، وأن حياته في الارض ليست سوى عرضية لأن روحه تسجن في الجسم وانه يتعلم إذ يتذكر ، ويصارع من أجل أن يحرر نفسه من جسده، فكانت "**الفلسفة تدربا على الموت**".. ويبقى تعريف ارسطو للإنسان "انه **حيوان عاقل**" او ناطق هو التعريف الذي سيطر على كل الفكر الفلسفي في العصور الوسطى.. بل ان ديكارت اب الحداثة سيسترجع هذا التعريف برغم كل الجدة التي طرح بها السؤال مجددا حين يعترف **"فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر ولا يحتاج في وجوده إلى أي مكان و لا يتعلق بأي شيء مادي"**. ولعله علينا ان ننتظر كانط حتى نعيد طرح السؤال بشكل آخر ما الانسان؟ بناء على اسئلة ثلاثة لابد من فكا طلاسمها قبل ان نصل السؤال اللغز، هذه الاسئلة الثلاثة هي:

- ماذا يمكنني ان أعرف؟
- ماذا يجب علي أن أفعل؟
- ما الذي يجوز لي ان آمل؟
- ما الانسان؟؟

عن السؤال الاول تجيب الميتافيزيقا وعن الثاني تجيب الاخلاق وعن الثالث يتكلم الدين، واخيرا تأتي الفلسفة، لتقول ان الانسان هو هذا الكل، الذي يعرف حدود عقله، وواجب فعله، وشروط امكان سعادته في العالم الاخر بتحرر ارادته واستقلالها.

في مواجهة هذا الإدراك للحضور المكثف لسؤال: **ما هو الإنسان؟** يجعل الفلسفة تنفتح بالضرورة على جميع أشكال الوعي البشري، من علوم الحياة واللغة والتحليل النفسي وعلم الاجتماع و الأنثروبولوجيا الخ كما سنلمس ذلك في توزع نصوص البرنامج تقفيا لأثر جواب عله يشفي غليلنا..

غير ان لحظة كانط ستجعلنا ننفتح على مقاربات جديدة للفلسفة المعاصرة منذ هيغل وماركس الى هوسرل وفوكو ومدرسة فرانكفورت.. فقد كان على الفلسفة ان تتجاوز اللحظة اللاهوتية لحظة طفولة الفكر البشري واللحظة الميتافيزيقية لحظة شباب الفكر نحو لحظة وضعية كما سماها اوقيست كونت لحظة ترشد الفكر و اكتهاله. منذ ان اصبحت العلوم اسلوب حياة صار على الفلسفة ان تترشد بالعلم وان تستعين بمناهجه ونتائجه وان تغير اسلوب وطريقة تفكيرها.. هذا ما جعل الفيلسوف الايطالي الماركسي انطونيو غرامشي يدعونا ان نستعيض عن سؤال ما الانسان؟ السؤال التقليدي، نحو سؤال اكثر جدة وعلمية هو سؤال من هو الانسان؟ لأن هذا السؤال يردنا الى الانسان في جزئيته وفرديته، نحو مبحث ميتافيزيقي، لا نستطيع منه فكاكا، كأن نرده الى طبيعة ثابتة فيه لا تتغير، أن يكون عاقلا، او شريرا، او خيرا، او فاضلا، او مدنيا الخ .. والحال ان الأنثروبولوجيا المعاصرة قد ذهبت اشواطا نحو دحض فكرة الطبيعة الثابتة.. اذ يذهب عالم الانثروبولوجيا والفيلسوف الفرنسي لوسيان مالسون في كتابه عن "الاطفال المتوحشين" الى أن **"ليس للإنسان طبيعة بل له تاريخ او هو بالأحرى تاريخ".**

وهو ما ذهب اليه غرامشي في نصه المذكور حين يدعونا الى ابدال السؤال الكلاسيكي: ماهو الانسان؟ بسؤال اخر اهم من هو الانسان؟ ويجيب قائلا: **"فنحن انما نريد ان نقول ماذا يمكن ان يصير**

الانسان؟ أي هل يستطيع الانسان ان يسيطر على مصيره الخاص؟ هل يستطيع ان يصنع وان يخلق حياته؟ لنقل اذن ان الانسان حركة افعاله بالضبط.."

أن ينظر إلى الإنسان كموضوع محدد في فرد معين، مع افتراض وحدة وثبات الأنا، وفي نفس الوقت ربط هذا الوجود بالتجربة اليومية بالتقاطعات والعلاقات الوثيقة التي يفترضها مع العالم، والآخر، والجسد .. يدعو الفلسفة ان تغادر نهائيا حقل الميتافيزيقا نحو انثروبولوجيا حقيقية تقتفي اثر الوعي وتكشف انزياحاته وزيفه بل وحتى اغترابه .. حتى لا يكون الانسان هذا الفرد بل فردا في جماعة وكينونة داخل حقل متحول .. ستجعل من الممكن التفكير في الإنسان من منظور الكثرة المفتوحة وليس الوحدة المغلقة، من حيث شروط وطرائق الوجود الإنساني الحقيقي والواقعي وليس النظر إلى ما يجب أن يكون عليه الشخص. على هذا الأساس، فإن تبني مفهوم **الإنساني** بدلاً من الصياغة الأولى، التي تشكك في الإنسان بشكل عام، يشير إلى هذا الوعي بالغموض والتعقيد الذي يحيط بالسؤال. إنها محاولة لإضفاء الشرعية على البحث عن الإنسان من صياغة محايدة تحاول تشكيل مقاربتين للتفكير في الإنسان والتحقق من إمكانية رفع الوجود البشري إلى المستوى الكوني وتحديد صعوبات واحراجات هذا الوجود.... بما هو وحدة متكثرة وكثرة متنوعة في الوحدة..

I/ في جوهر الإنية وتعاليها عن الغيرية

تحليل نص افلاطون من محاورة فيدون

متى كانت لنا أجساد وما دامت أنفسنا متورطة مع هذا الشيء الخبيث، فإننا لن نحصل على مطلوبنا بالقدر الكافي والحال أن ما نطلبه هو الحقيقة. ثم إن الجسد لا يجلب في الواقع، آلاف المتاعب بموجب ضرورات الحياة فحسب، ولكن قد تطرأ أيضا بعض الأمراض، وهي تمثل بالنسبة إلينا عقبات جديدة تعترض سعينا إلى الحقيقة. من يملؤنا بهذا القدر بألوان الحب والرغبات والخوف وشتى الخيالات والترهات التي لا تحصى غير الجسد، فلا تأتينا منه، بالفعل، أية فكرة سليمة ولو مرة واحدة. انظر إلى الحروب والفتن والمعارك، ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه، فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلي لجميع الحروب، وإذا كنا مدفوعين إلى تحصيل الخيرات، فان ذلك بسبب الجسد الذي يجعل منا عبيدا في خدمته. بسبب كل هذا نحن نتكاسل في التفلسف. ولكن مما يعقد الأمر أكثر، إننا إذ نصل في النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكي نتجه، آنذاك، إلى موضوع ما من مواضيع التفكير، فان أبحاثنا يسودها الاضطراب من جديد ومن كل جهة، بسبب هذا التخيل الذي يجعل من أذاننا وقرا، ويبعث فينا اضطرابا ويشيع قلقا، إلى درجة تجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة، وبالعكس قد أثبتنا أننا إذا أردنا أن نعرف شيئا ما، معرفة خالصة، يجب علينا أن ننفصل عنه، وان ننظر إلى الأشياء في ذاتها وبالنفس ذاتها، وحينئذ، نحصل على الشيء الذي نعلن أننا نحبه، وهو الفكر، وذلك عندما نموت، كما تفيد به هذه الحجة، وليس أبدا خلال حياتنا.... وهل يصح ان نفترض كون الروح ان كانت هذه طبيعتها وذاك اصلها تتبدد وتفنى عند مفارقة الجسد، كما تقول جمهرة الناس؟ يستحيل ان يكون ذلك ... و اولى ان تكون الروح وهي نقية، لا تسحب ورائها عند انتقالها اية صبغة جسدية، ما دامت لم تتصل قط بالجسد اختيارا ، بل انها لتتجنبه دائما، وما دامت قد اكتفت بنفسها. و لا يعني هذا سوى ان الروح قد كانت مخلصة تابعة للفلسفة وانها قد تدربت على الموت دونما عناء؟ أفليست الفلسفة تدرب على الموت؟.

...إن أولئك الذين يشغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي، يتدربون على الموت، وان فكرة الموت اقل لديهم رهبة من لدى بقية الناس.

أفلاطون: محاورة الفيدون

مقدمة:

اخذ النص من محاورة فيدون، وهي واحدة من ثلاث محاورات لأفلاطون (فيدون "PHEDON-، الدفاع APLOGIE و "أقريطون CRITON)، المخصصة لتمجيد سقراط وذكر مآثره بعيد اعدامه –و الكتاب جاء في شكل حوار بين سقراط من ناحية و إشيكراط و فيدون و سيمياس من ناحية ثانية . وقد دار في ناد للجماعة الفيثاغورية في فليونت التي تعتبر إلى جانب أثينا واحدا من المراكز الكبيرة التي لاذ

إليها الفيثاغوريون على إثر اضطهادهم حوالي 454 ق.م. وصاروا من اقرب اتباع سقراط. وخصصت المحاورة كما يدل عليها الاسم الفرعي للكتاب للحديث " في خلود النفس".

يضع أفلاطون فهمه للإنسان ضمن فهمه للوجود عامة. فإن كان الوجود ينقسم إلى قسمين: وجود معقول فوقي خالد من طبيعة الهية أزلية، ووجود حسي تحتي زائف وزائل هو عالم البشر أو عالم الطبيعة المادية الفانية، فإن الإنسان على هذا النحو يتركب من عنصرين أو مبدأين:

*مبدأ روحاني خالد هو النفس التي تتحدد تماما باعتبارها مبدأ حركة.

*مبدأ مادي فاني هو الجسد.

اطروحة النص: اثبات ان النفس هي جوهر الانسان وحقيقته، وان الجسد منها ليس سوى عرض، شيء زائد.

طرح الاشكالية: ما الذي يمثل حقيقة الانسان؟ هل الجسد ام النفس وحدها؟ واي مكانة للجسد من النفس بالنسبة للإنسان؟ واذا كان الجسد مجرد ملحق بالنفس وتابع لها، فهلاّ ادركنا فعلا مستطاعه؟.

التحليل:

يبدا النص باستعراض الموقف السقراطي من الجسد، مبرهنا على شروط استبعاده، لينتهي الى اثبات حقيقة الانية في النفس وحدها..

خارج النص: وهو ما يوضحه افلاطون في حوار سقراط مع سيمياس، حين يسأل سقراط محاوره: كيف سكنت النّفسّ الجسد ولازمته وهي من طبيعة غير جسميّة؟ و يجيبه بأن النّفس حين كانت في العالم العلوي حيث الصّفاء والنَّقاء التَّام صادف أن اقترفت إثما! فأُنْزِلت عقابا لها إلى العالم السُّفلي واحتلّت الجسد وسُجِنت فيه، وهو ما يعنيه قوله "إن الجسد قبر للنّفس وسجن لها " وعليه سيدعو أفلاطون إلى ضرورة مقاومة الفيلسوف لمغْرَيَات الجسد وحِرمانه من إشباع شهواته الحسّية وعدم إيلائه أيّة عناية وأهميّة واحتقاره وازدرائه.

1) في استبعاد الجسد و تحقيره:

برّر أفلاطون موقفه السّلبي من الجسد، باستدلالات في حواره، حين تحدّث عن خُبْثِ الجَسَدِ وحالاته العَرَضِيّة الماديّة والنّفعيّة التي تَعِيق الفكرَ أو النّفسَ عن التّفكير والتّفلسفِ، وتُبْعِدُهُ عن طلب الحقيقة. فيقول: **"ما دامت أنفسنا متورّطة مع هذا الشّيء الخبيث (يقصد الجسد) فإنّنا لن نَحْصَل على مطلبنا بالقَدَرِ الكافي والحالُ أنَّا ما نطلبه هو الحقيقة كما قلنا..."**. ويواصل أفلاطون في تِعْداد شرور دوافع الجسد، من حروب واستحواذ على الخيرات واستمالة النّفس وإغوائها حتى تقع في حالة تكاسل في التّفلسف، وترك فعل التّفكير والتّأمّل، لكي يُعلِنَ أخيرا استباحة قتل الجسد وإماتته فيقول:" **إنّ أولئك الذين يشغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقيِّ يّتدرّبون على الموت، وأنّ فكرة الموت أقلّ رهبة لديهم من لدى بقيّة النّاس. "**

وبطبيعة الحال إنّ الفيلسوف لا يُحظى بهذه الصّفة، ولا ينعم بمتعة التّفكير والتّفلسف، ولا يُحظى بمعانقة الماهيات في عالم المثل، ولا تقدر نفسه أن تمارس الجدل الصّاعد حيث نُور العرفان والحقائق المطلقة إلاّ إذا تمكّن من مكابَدَةِ الحرمان الذي هو منبع محبّة الحكمة وأُسّ التّفلسف الحقيقيّ، ولا يتحقّق هذا المبتغى إلاّ بقهر غرائز الجسد وإماتة شهواته الوضيعة !...

وقد تدرج افلاطون في تعداد الحجج والبراهين لاستبعاد الجسد:

حجة اكسيولوجية	حجة انطولوجية	حجة ابستمولوجية
○ الجسد شيء خبيث تتورط معه النفس ○ يملؤنا بقدر من ألوان الحب والرغبات والخوف. ○ الجسد يجعل منا عبيدا.	○ الجسد يجلب المتاعب بموجب ضرورات الحياة. ○ تطرأ عليه الأمراض. ○ مطالب الجسد مصدر الحروب والفتن والمعارك. ○ تحصيل الخيرات.	○ لا تأتينا منه، أية فكرة سليمة ولو مرة واحدة. ○ مصدر الخيالات والترهات. ○ الخيال يسبب الاضطراب لأفكارنا. ○ يجعل اذاننا صماء(وقرا).

استحالة تحصيل الحقيقة

اذن، افلاطون بدأ باستبعاد الجسد، مستدلا على هذا الاستبعاد بمستويات وشروط في الابعاد الثلاثة التي يتنزل فيها وجودنا البشري، الوجودي والمعرفي والقيمي، لينتهي الى ان الجسد لا يمكنه ابدا ان يكون مصدرا للحقيقة و بالتالي لا يمكنه ابدا ان يشكل حقيقة انيتنا.

فالجسد على هذا المعنى الافلاطوني ليس أكثر من قبر او سجن للروح، ف**"حيث أن الجسد قبر للنفس فالحياة إذن موت للنفس لذلك يجب أن تبحث عن الحياة الحقيقية عن طريق الموت".**

وهو في التصاقه بالبدن لا يكون اكثر من مجرد **آلة تابعة للنفس**، تحركه وتدفعه مثلما لا تتحرك العربة من دون الحصان. **[أنظر مجاز العربة والحصان]**. في محاورة "فيدروس"، يمثل أفلاطون النفس في علاقتها بالجسد بالعربة والحصان، ويقسمها الى ثلاثة أقسام: النفس العاقلة أو الناطقة وهي السائس أو قائد العربة (الجسد)، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية (وهي من طبيعة مادية جسمانية). يمثلها بحصانين أحدهما أسود والآخر أبيض. أما الحصان الأبيض على اليمين يمثل النفس الغضبية، والحصان الأسود على اليسار يمثل النفس الشهوانية..



2) في اثبات جوهرية النفس وتعاليها عن الجسد:

في القسم الثاني من النص، ينبري افلاطون في الدفاع عن اطروحته التي تمجد النفس وحدها وتراها وحدها جوهر انيتنا. معتمدا في ذلك الحجج ذاتها التي استبعدنا من خلالها الجسد:

حجّة معرفية:

إذا أردنا أن نعرف شيئا ما، معرفة خالصة، يجب علينا أن ننفصل عنه، وان ننظر إلى الأشياء في ذاتها وبالنفس ذاتها، وحينئذ، نحصل على الشيء الذي نعلن أننا نحبه، وهو الفكر.

النفس = معرفتها خالصة أي مجردة عن ماهو حسي.

= تدرك الاشياء في ذاتها، وبالنفس ذاتها أي تدرك الصور الذهنية للأشياء او ما يسميه افلاطون المثل .les idées

= جوهر النفس هو الفكر وهو الذي نطلبه ونتعلق به ونحبه، وهو غاية وجودنا في عالم الخلود (وذلك عندما نموت، ... وليس أبدا خلال حياتنا..).

حجّة وجودية:

وهل يصح ان نفترض كون الروح ان كانت هذه طبيعتها، وذاك اصلها، تتبدد وتفنى عند مفارقة الجسد، كما تقول جمهرة الناس؟

النفس = طبيعتها لامادية، خالدة، أزلية لا تتبدد ولا تفنى بل تواصل رحلتها بعد مفارقتها البدن في عالم اخر هو عالم الخلود. (الموت خاصية للجسد وحده لا للنفس وهو دليل على ان النفس هي كان يعطي الحياة للجسد = اكسير الحياة).

حجّة قيمية:

و اولى ان تكون الروح وهي نقية، لا تسحب ورائها عند انتقالها اية صبغة جسدية، ما دامت لم تتصل قط بالجسد اختيارا، بل انها لتتجنبه دائما، وما دامت قد اكتفت بنفسها.

النفس = جوهرها نقي، خالص من كل شوائب الجسم. (من الغرائز الحيوانية).

= اتصالها بالجسم ليس اختيارا بل اضطرارا . (الجسم قبر وسجن لها تبغي التحرر منه).

= **تحررها يكون بالتفلسف و التعقل.** (لان العقل والتفكير خاصتها وحدها).

اذن = على الفلسفة ان تدربنا على الموت. (موت سقراط انتصار للفلسفة وللعقل على عالم الجسد عالم الزيف والخديعة والفناء).

نستنتج:

أن النفس عند افلاطون هي جوهر روحاني شريف يعرّفها :بأنها **"الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة أخرى زائدة عليها"** ويصنفها إلى ثلاثة أصناف:

النفس الغضبية: مادية فانية، ومقرها الصدر، وهي متصلة بالنفس الناطقة. وهذا الاتصال هو علة خضوعها للعقل و فضيلتها **الشجاعة.**

النفس الشهوانية: مادية فانية، مقرها البطن، ومرتبطة بالأكل والشرب والشهوة واللذة والألم وهي موجودة في الكائنات الحية الأخرى، ومصدر إنتاجها وفعلها. تخضع بدورها للنفس الناطقة و فضيلتها **العفة**.

النفس الناطقة: جوهر روحاني، وهي مبدأ الحركة في الجسم، تقودهـ وترفعه نحو التعقل و التفكير. لذا كان مقرها الرأس، وهو ما يفسر انتصاب الإنسان واستقامته، عكس باقي الحيوانات لأن العقل العنصر السامي الذي يجذب بقية الجسم إلى الأعلى. وفضيلتها **الحكمة**.

== فالنفس على الحقيقة جوهر لامادي، يتعالى عن الجسم ويتعفف عن كل ماهو حسي، فهو ما يعنيه بالنفس الناطقة او العاقلة التي هي خاصية الانسان وحده. اما النفس الغضبية و النفس الشهوانية فهي من طبائع مادية جسمانية، وهي ما نشترك فيه مع الحيوان (يسميه البعض روحا لتمييزه عن النفس) وهو نفس على المجاز، او هو الجزء من النفس الملتفت لتصريف امور البدن (كما سنجد ذلك عند الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا في كتاب الشفاء).

== اذن عند افلاطون النفس جوهر الانية فينا، والجسد منها هو الاخر، هذه الغيرية، التي تتعالى عنها وتستبعدها وتحتقرها. وان اعترفت بها (نفس شهوانية وغضبية) فهي ليست نفسا الا على المجاز. بل هي من خاصة الحيوان. والنفس وحدها تعلو بالإنسان عن كل المراتب وترفعه الى الاعلى لذا كان مقرها الراس وهو ما يجعل الانسان وحده منتصب القائمة.

1/ في جوهر الإنية وتعاليها عن الغيرية

مبدأ الأنانة عند ديكارت

Le solipsisme chez Descartes

تحليل النـص الثاني : من التأمل الثـاني

ما الإنسان؟ أأقول إنه حيوان ناطق ؟ كلا بالتأكيد: لأن هذا يقتضي بعدئذ أن أبحث عن معنى حيوان وعن معنى ناطق. فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور مني في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدا. وأنا لا أريد أن أضيع ما بقي لي من أوقات الفراغ القليلة في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات. ولكنني أؤثر أن أنظر هنا في الخواطر التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدها إلا من طبيعتي وحدها، حين عكفت على النظر في وجودي. حسبت أولا أن لي وجها ويدين وذراعين، وكل هذه الآلة المكونة من العظم واللحم على نحو ما يبدو في جثة، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسم، وحسبت أيضا أن من شأني أن أتغذى وأن أمشي وأن أفكر. وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، لكني لم أطل التفكير قط في ماهية هذه النفس وحتى إن حدث إن وقفت للتفكير فيها كنت أتصورها شيئا نادرا جدا، شيئا لطيفا شبيها بالريح أو بالنار أو بالهواء الرقيق جدا قد انبث في أعضاء جسمي الغليظة وانساب، أما الجسم فما شككت قط في طبيعته، بل كنت أحسب أني أعرفه معرفة متميزة ولو كنت أردت أن أشرحه طبقا للمعاني التي كانت بذهني حينئذ في شأنه لوصفته على هذا النحو: أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان يشغل حيزا، بحيث يقصى عنه أي جسم آخر، وما يمكن أن يحس إما باللمس أو بالبصر أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم، وما يمكن أن يحرك على أنحاء شتى وليست حركته في الحقيقة بذاته بل بشيء غريب عنه يمسه فيترك أثره فيه، لأني ما اعتقدت البتة أن القدرة على التحرك في ذاتها وكذا القدرة على الإحساس والتفكير، أمور تخص طبيعة الجسم في ذاتها بل بالعكس كان يدهشني أن أرى مثل هذه الملكات المتشابهة تلتقي في بعض الأجسام (...) ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا شيء يفكر.

ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني،

ترجمة عثمان أمين ص. ص 96-98 مكتبة الأنجلو المصرية 1974

René DESCARTES: les méditations -

المهام

- لماذا اعترض الكاتب على تعريف الإنسان بما هو حيوان ناطق؟
- بين طبيعة العلاقة بين النفس و الجسم.
- هل من تعارض بين اعتبار النفس جوهرا مفارقا وتشبيهها "بالنار" و"الريح"؟
- استخلص من النص تعريفا للإنسان.

التقديم

النص يتنزل ضمن التأمل الثاني: "في طبيعة الروح الإنسانية وفي أنها أيسر معرفة في الجسم" ويقع في الصفحة 71 إلى 74، وفيه يكشف ديكارت ماهيته كشيء يفكر، يدعم ويثبت وجوده كذات.

الربط مع النص السابق: ديكارت في التأمل الأول يعرض جميع معارفه السابقة على الشك، حتى المتعلقة منها بوجود إله، وهو ما سيدفعه إلى افتراض نقيض هذه الفكرة افتراض كائن أعلى شرير (الشيطان الماكر)، التي يعلق عليها شكه هذا، وإليه يرد أسباب الأخطاء التي وقع فيها، وهي فرضية هندسية في جوهرها (استعملها ديكارت لغرض منهجي بحت)، فكأننا يقول ديكارت إذا أردنا أن نقوم قضيبا معوجا يجب أن نحنيه إلى الجهة المعاكسة، وهو ما نسميه بلغة الهندسيين" بالبرهان بالخلف "(Démonstration par l'absurde) وكأن ديكارت أراد أن يبين أن ليس ذاته هي سبب هذا القصور المعرفي ولكن ثمت ما يعوقها عن المعرفة، وهنا نميز عند ديكارت بين الذات الشاكة وموضوع الشك، فالحقيقة توجد ولكن كيف الوصول إليها والذات لا زالت تنفعل بهذه المعوقات الخارجية ولم تتخلص بعد من ما يعوقها عن المعرفة وهي دعوة ضمنية إلى اكتشاف ماهية هذه الذات لكي ندرك كونها قادرة على الفعل المعرفي وهذا بالضبط ما سيعلن عنه في التأمل الثاني.

الإشكالية:

ما طبيعة الانية في الانسان؟ هل حقيقتها في الجسم ام في النفس وحدها ؟ واذا اعتبرنا حقيقة الانسان في الفكر فما طبيعة هذا الجوهر المفكر و بأي معنى يكون الفكر جوهر الانية والحال اننا نقرّ بكون الانسان ثنائية من جوهرين (جوهر مفكر وجوهر ممتد)؟

التحـليل:

يمكن التركيز على المسائل التالية حسب الترتيب:

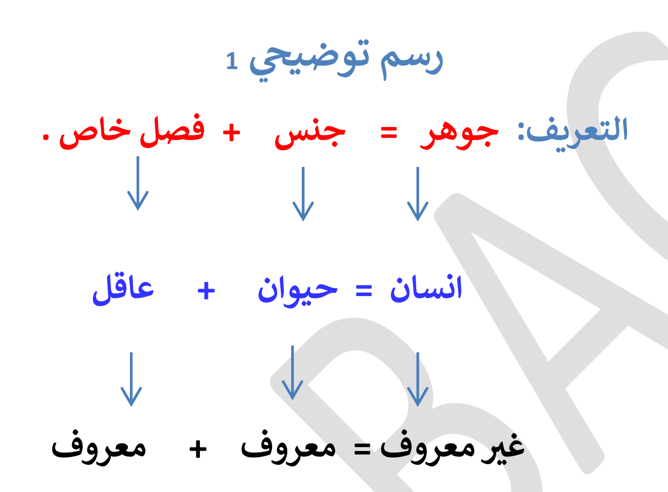
- أوّلا : في نقد التصور الارسطي الميتافيزيقي للإنسان.
- ثانيا: حول أهمية تحديد الماهية كنفس وجسم: الثنائية الديكارتية.
- ثالثا: في أن الماهية تتحدد بالنفس (كتفكير) لا بالجسم.

بخصوص المسألة الأولى:

الانتباه إلى الحقيقة التالية التي أعلنها ديكارت: "أنا كائن، أنا موجود" " Je suis, j'existe" باعتبارها قضية حقيقية مسلم بها جبرا، ولا يمكن أن يطالها الشك، أي باعتبارها الحقيقة الوحيدة الأولى التي يخرج بها ديكارت من تجربة الشك، لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذه الحقيقة غير كافية لوحدها و هو ما يفترض أن نتساءل:

إن كانت هذه الحقيقة كافية لمعرفة الذات؟، وما الذي تستلزمه هذه الحقيقة؟ اي كيف أحدد ماهيتي؟ هل بالجسم أم بالنفس؟

يجب أولا أن نستبعد الاعتقاد الارسطي القديم الذي يحدد الإنسان كحيوان عاقل، ولكن هل هذا التحديد واضح بذاته، كلاّ يقول ديكارت، إذ أننا في هذه الحال، نحدد شيء غير معروف بمحددين غير معروفين ويحتاجا إلى المعرفة: "إذ يضطرني هذا إلى أن أبحث بعد ذلك في ما هو الحيوان و ما هو العاقل" كما يقول ديكارت، وطبيعة هذا التحديد وتلك ميزته، أنه يقف عند حدود معروفة واضحة بذاتها ومميزة ولا تحتاج إلى تعريف، مثل مبادئ الهندسة، فديكارت كما هو واضح هنا يعيد المنطق الارسطي الى ذاته الى منطقه بالذات للرد عليه.[1]



رسم توضيحي 1

فالإنسان: جوهر = جنسه حيوان + وفصله عاقل. وهذا معناه اننا حين نعرف شيئا ما نحتاج الى معرفه جنسه وفصله وهي بالبديهة يجب ان تكون معروفة أي واضحة بذاتها حتى نعرّف بها الجوهر المراد تعريفه.. والحال ان عناصر التعريف أي الجنس والفصل الخاص بدورها غير معروفة وتحتاج هي بدورها الى تعريف .. وهذا ما قصده ديكارت حين قال "و هذا يقتضي بعدئذ أن أبحث عن معنى حيوان وعن معنى ناطق. فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور مني في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدا" .

فالتحديد القديم للإنسان إذن تحديد لا يفي بغرض الفيلسوف العقلاني، لكون هذا التحديد "الميتافيزيقي" إن نحن اعتمدنا الطريقة التحليلية الأرسطية سوف يقودنا إلى تسلسل معقد ومسترسل من التحديدات التي قد لا تنتهي. "وأنا غير قادر، يقول ديكارت، على مضيعة مالي في وقت فراغ، في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات"، بل حسبنا هنا أن نتبع منهجا عقلانيا نستمده فقط من

[1] التعريف عند ارسطو: يقول أرسطو في كتاب المنطق الجزء 2 : "الحد (او التعريف) هو القول الدال على ماهية الشيء" . يقوم التعريف الارسطي على تعريف الشيء بجنسه القريب وفصله، أي أنه يقوم بذكر جميع الصفات الذاتية للشيء المعرّف به بحيث يصبح جامعا شاملا ينطبق على جميع أنواع الشيء المعرّف. ومانع مستبعد يمنع دخول أي فرد من الافراد الذين لا ينطبق عليهم معنى اللفظ كقولنا الانسان حيوان ناطق. فهذا التعريف جامع لجميع أنواع النوع الانساني ومستبعد لما عداهم من أفراد أنواع الحيوان، فيدخل في تعريف الانسان كل الانواع التي تدخل في جنسه القريب مثل الطائر والسبع والحيوان الاليف...ولكنه عندما أضاف للجنس القريب الفصل الخاص به وهو صفة جوهرية تغير الجنس القريب ، فالجنس يجمع الانسان ويدخله في التعريف جنباً إلى جنب مع بقية الانواع، لكنه في الفصل يمنع هذه الانواع من الدخول في التعريف بذكر خاصته الجوهرية التي تميز هذا النوع عما سواه من بقية الانواع ..

تأملاتنا الخاصة في ذواتنا، (من اكتشاف الكوجيتو الذي اعتبره ديكارت مبدا كل معرفة لاحقة) لنبدأ بتحديد هذه الخاصية من وجهين مختلفين.

1/ من جهة الجسـم: (الجوهر الممتد).

بأن نتساءل إن كانت ماهيتي يمكن اختزالها في الجسم وما ينتج عن هذا الجسم، والحال أننا نعتقد أننا نعرفه ونحدده على النحو التالي "الجسم هو كلّ ما يمكن أن يحدّه شكل. هو كل ما يمكن أن يتحيّز فيحتويه مكان، مقصيا عنه هكذا مطلق جسم آخر. هو كل ما يمكن أن يحسّ، أما اللمس، أو البصر، أو السمع، أو الذوق. هو ما يحركه في اتجاهات عديدة شيء براني، يمسه ثم يترك فيه أثرا".

فماهي محددات الجسم الطبيعي؟ و هل يمكنه ان يكون جوهر انيتنا؟ [2]

يمكن هنا التميز عند ديكارت بين محددين للجسم: محدد حسي، وآخر غير حسي او ما نسميه بالكيفيات الأولى والكيفيات الثواني.

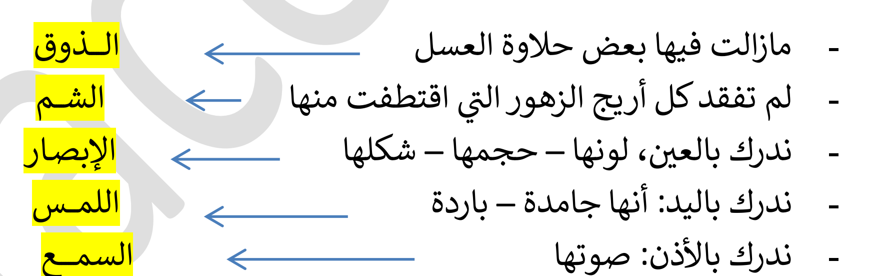
- **الكيفيات الأولى:** هي خاصيات حسية، بها يتحدد الجسم باعتباره محسوسا، مسموعا، مبصرا، قابلا للتذوق، للمس، وكلّ ما من شأنه أن يتعلق بأدوات الحس المعروفة. وهي خاصيات متغيرة.
- **الكيفيات الثواني:** هي خاصيات ذهنية هندسية، حددها في النص بالتحيز (اي المكان) والشكل (التشكل الهندسي)، ستتضح أكثر في نص تجربة قطعة الشمع. (في النص الثاني من التأمل الثاني)، وهي تجربة ذهنية عمد اليها ديكارت لإثبات اننا لا نعرف الجسم بالحواس لأنها متغيرة ومشكوك في معارفها. وتتمثل في قطعة من شمع العسل اخذت لتوها من الخلية ندركها في البداية بحواسنا اذ نقربها من النار فنلاحظ تغير خواصها ،كما يلي :

- [2] بخصوص فكرة جوهرية الجسم يقدم ديكارت حجة تجريبية من الحياة اليومية ما يفعله القصابون حين يذبحون الذبيحة إذ نرى أنها تبقى" تتحرك وتستف التراب بعيد رغم كونها لم تعد حية " وهذا لا يعني إلا شيئا واحدا أن ما يحرك الجسم ليس شيئا خارجا عنه بل عنصر منه سماه ديكارت "أرواحا حيوانية " وهي كما يعرفها "اعني بالأرواح الحيوانية أجزاء لطيفة جدا من الدم الحار " . والحرارة هنا تقونا إلى براديغم اداتي ميكانيكي يعنبر الجسم بمثابة آلة اوتوماتكية تتحرك بعلة ذاتية automate. إذ يقول "نعتبر هذا الجسم بمثابة آلة صنعتها يد الله " .(لا يمكن أن نغفل في هذا السياق أن عصر ديكارت قد شهد نشأة علم جديد هو علم الفيزيولوجيا على يد العالم وليام هارفي HARVEY الذي اكتشف الدورة الدموية وبين أن ضخ الدم من القلب إلى الشرايين وباقي الأعضاء هو ما يعطي للجسم حياة وحركة وللأسف تمت محاكمته وإعدامه من طرف الكنيسة حرقا).[انظر في هذا السياق كتاب حديث الطريقة ج 5 ومراسلاته مع الماركي دي نيوكاستل 1646]. فالجسم جوهر ممتد عند ديكارت .



رسم توضيحي 2

خصوصيات قطعة الشمع: مأخوذة لتوّها من الخليّة لذلك فهي تتمتع بهذه الخاصيات :



- مازالت فيها بعض حلاوة العسل ← الـذوق
- لم تفقد كل أريج الزهور التي اقتطفت منها ← الشـم
- ندرك بالعين، لونها – حجمها – شكلها ← الإبصار
- ندرك باليد: أنها جامدة – باردة ← اللمـس
- ندرك بالأذن: صوتها ← السمــع

هذه الخاصيات، لو نلاحظ، جميعها خاصيات حسيّة، أوليّة، تدرك بالحواس الخمس وهي صفات نعتقد انها "تجعلنا نعرف بها الجسم معرفة متميزة" كما يقول ديكارت. هذه المعرفة الأولى، إذن معرفة حسيّة. ولكن هل هي معرفة نهائية و حقيقية؟ هل تقودنا ضرورة إلى حقيقة الجسم؟ والحال أننا كنا أثبتنا منذ التأمل الأول"، أن الحواس تخدعنا في بعض الأحيان ومن الحكمة أن لا نطمئن إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة ".

← هذه التجربة ستقدم لنا إجابة كافية: "لكن بينما أنا أتكلم، اقربها من النار"، إذن فالتجربة تتمثل في تقريب الشمعة من النار لنرى إن كانت هذه الخاصيات تثبت في الجسم، ولأن ما به يعرف الجسم معرفة" واضحة ومتميّزة "، يكون ثابت في الجسم وغير قابل للتغيير .

= و النتيجة: "يتطاير ما بقي من طعمها، وتتلاشى رائحتها، ويتغير لونها ويذهب شكلها ويزيد حجمها إذ تصير من السوائل، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها فلا ينبعث منها صوت، مهما نقرت عليها".

⇐ إذن، جميع هذه الخاصيات الحسية، تلاشت وتغيّرت = ومع ذلك الشمعة باقية كنا ندركها بصورة والان ندركها بصورة اخرى.. فلم يتبق منها سوى شيء ممتد، متشكل، متحرّك، وليس الامتداد والحركة والشكل سوى خاصيات هندسية / ذهنية .. فإدراكي لقطعة الشمع لم يعد حسيا بل حدسي يسميه ديكارت : "إنما هو لمعة من لمعات الذهن " او " قوة الحكم" . [تماما مثلما نحكم على رجال يمرون في الشارع حين ننظر من الشرفة والحال أننا لا نرى سوى قبعاتهم ومعاطفهم ومع ذلك نحكم بأنهم رجال] وهي معرفة فطرية حدسية إذن، فمعرفتي لقطعة الشمع هي معرفة بالذهن وحده، معرفة تتوقد فجأة في الذهن: إنها ضرب من الحدس العقلي .

نستنتج، مما تقدم:

ان الجسم جوهر ممتد وان كان يتحرك بصفة ميكانيكية، الا اننا ندركه بصفة هندسية عقلية .

2/ من جهة النفس: (الجوهر المفكر).

ورد في النص تعريفا اوليا للنفس يقول فيه ديكارت "لم أطل التفكير قط في ماهية هذه النفس وحتى إن حدث إن وقفت للتفكير فيها كنت أتصورها شيئا نادرا جدا، شيئا لطيفا شبيها بالريح أو بالنار أو بالهواء الرقيق جدا قد انبث في أعضاء جسمي الغليظة وانساب". هنا يستبعد ديكارت التحديد القديم للنفس ووظيفتها، ونعني التحديد الابيقوري لها، الذي كان يعتقد في ماديتها من حيث كونها هندسة لعمل الذرات في الجسم وهي سبب فعله. فالروح **جسم مادي** رقيق منبث في جميع أجزاء الجسم، وهي لا تستطيع أن تحس أو تعمل إلا بواسطة الجسم، وتموت بموتهِ.على رأي **ابيقور**. كما ان ديكارت سيقطع كذلك، مع **التصور الأرسطي** الذي كان يعتقد أن النفس هي صورة الأجسام الحيّة، وهي مبدأ فعلها وحركتها. حين اعتقد ان التغذي، والمشي، والإحساس والتفكير، وظائف جسمية بحتة "ذلك لأنني لم أعتقد يوما – يقول ديكارت – أن القدرة على التحرك من الذات، وعلى الإحساس والتفكير من الذات، أمور تعود إلى طبيعة الجسم، بالعكس لقد كان يدهشني أن أرى مثل هذه القوى حادثة في بعض الأجسام".

* يجب اذن، الانصراف عن هذا التحديد وأن نحاول تحديد جوهر النفس وجوهر الجسم:

- أول ما أوردنا، من هذه الصفات، هو التغذي والمشي لكن إذا صح أن لا جسم لي صح أن لا تغذ ولا مشي لي،
- ثم أوردنا صفة ثانية من صفات النفس هي الإحساس لكن لا إحساس بدون جسم.
- ثم أوردنا صفة ثالثة، من صفات النفس هي الفكر، هنا أجد أن الفكر صفة تخصني، هي وحدها لصيقة بي..

== هنا يميّز ديكارت بين ما للنفس من خاصيات وما للجسم. إن الصفات التي كان ينسبها القدامى للنفس هي صفات للجسم وحده. أما جوهر النفس فهو **التفكير**.

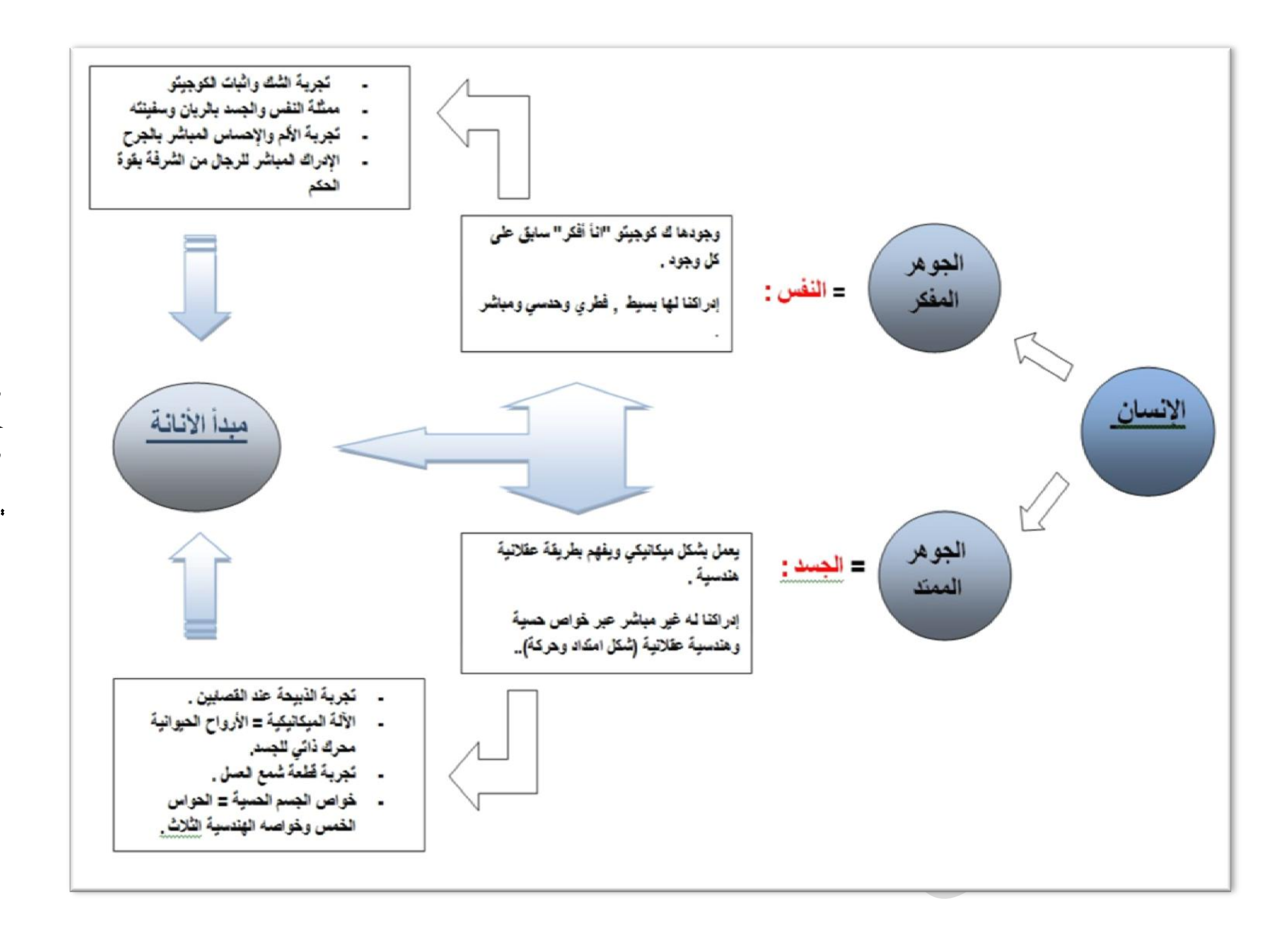
فالنفس إذن ماهيتها التفكير، وهي بذلك جوهر يتميز تميزا تاما عن الجسم، وهو ما يعلنه ديكارت كذلك في مقالة الطريقة القسم الرابع"هذه الأنا، أعني النفس التي صرت ما أنا عليه بسببها، هي شيء متميز عن الجسد تمام التمييز" وذلك معناه أن الأنا هي ماهية الذات، وهي تفكير رغم إقرار ديكارت بثنائية النفس والجسم في الإنسان، وهو ما يعلنه في النص"أنا موجود، هذا أمر ثابت لكن كم من الوقت ما دمت أفكر، إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود انقطاعا خالصا، أسلم الآن جبرا بشيء صحيح: أنا شيء يفكر.. أي أنا روح، أو إدراك أو عقل"، أي شيء يستمرّ في التفكير، وإذا انقطع عن التفكير انقطع عن الوجود، يستنتج من ذلك أن الفكر وحده لا يمكن أن ينفصل عن الإنية من غير أن تنقطع عن الوجود ولذلك فالإنية "شيء مفكر" Res Cogitans ، فماهية الأنا إذن، ليست جسما بل روحا ماهيتها الفكر، وليس يعني الفكر سوى الإدراك والتخيّل والإرادة والإحساس" وقاسمها المشترك هو أنها لا يمكن "أن تكون من غير فكر وشعور أي وجدان المعرفة" إنها جمة الأفعال التي نسميها أفعال عقلية.

هكذا يعثر ديكارت على نقطة الارتكاز الأرخميدية التي سيهزّ بها الأرض، هي"الأنا أفكر" أو الكوجيتو والتي سيعتبرها مبدأ فلسفته ومعرفته كلها . "وليست هذه القضية، مجرد ملاحظة لأمر واقع وإنما هي نوع خاص من الإدراك العقلي الذي يلحظ ترابطا بين أمرين: الفكر والوجود، إذ أن ديكارت هنا بصدد التأسيس أو الاكتشاف لمبادئ فلسفته وعمله لذلك سوف لن يتوانى في كتاب قواعد المنهج أن يضع إلى جانب الأمثلة البسيطة الرياضية قوله هذا "إن كل واحد من الناس يستطيع أن يعرف أنه موجود وأنه يفكر" وهذه المعرفة نموذج للمعرفة الحدسية كما تعلّق على ذلك السيّدة **جنيفياف روديس لويس**.[3] وعندما يعترض على ذلك بحجة أننا نقول أيضا: أنا أتنفس إذن أنا موجود، أو أنا أتنزه إذن أنا موجود، فإن ديكارت يقبل بهذه التعابير لا بمعنى أن التنفس أو التنزه دليل على وجود الجسم الذي يقوم بهذه الأعمال ولكن بمعنى **أن وعي هذه الأفعال هو التفكير**.

نستنتج : من سؤاله عن الانسان يطرح ديكارت فكرة الجوهرين = الجوهر المفكر = النفس والجوهر الممتد = الجسم ليصل الى كون الجسم وان كان آلة، يتحرك تلقائيا لعلة ذاتية، (الدم الحار أو الروح الحيواني)، الا أنه لا يمكننا ادراكه الا من خلال وعبر النفس التي تظل جوهرا شفافا ندركه مباشرة من دون وسائط، لذا فهي وحدها جوهر إنيتنا .. (مبدأ الأنانة = او الانا وحدي في العالم).

[3] كتاب جينيفياف روديس لويس : ديكارت والعقلانية – ترجمة عبده الحلو . منشورات عويدات ص 114/113

رسم توضيحي3


الانسان
الجوهر المفكر
= النفس :
الجوهر الممتد
= الجسد :
وجودها ك كوجيتو "أنا أفكر" سابق على كل وجود .
إدراكنا لها بسيط , فطري وحدسي ومباشر .
يعمل بشكل ميكانيكي ويفهم بطريقة عقلانية هندسية .
إدراكنا له غير مباشر عبر خواص حسية وهندسية عقلانية (شكل امتداد وحركة)..
- تجربة الشك واثبات الكوجيتو
- ممثلة النفس والجسد بالربان وسفينته
- تجربة الألم والإحساس المباشر بالجرح
- الإدراك المباشر للرجال من الشرفة بقوة الحكم
- تجربة الذبيحة عند القصابين .
- الآلة الميكانيكية = الأرواح الحيوانية محرك ذاتي للجسد.
- تجربة قطعة شمع العسل .
- خواص الجسم الحسية = الحواس الخمس وخواصه الهندسية الثلاث.
مبدأ الأنانة

II] في التظنن على الانية والاعتراف بالجسد كآخر:

السند: نص موريس ميرلوبونتي "الجسد الخاص".

من الكتاب المدرسي "انا افكر" شعبة الآداب ص67.

تحليل النص

عندما كان علم **النفس الكلاسيكي** يصف "**الجسد الخاص**"، كان ينسب إليه بعد "خاصيات" تتنافى مع منزلة الموضوع، فكان يذهب إلى القول منذ البداية بأن جسدي يتميز عن الطاولة أو الفانوس، لأنه يدرك بصفة مستمرة في حين انه يتسنى لي الإغضاء عنهما. إنه إذن موضوع لا ينفصل عني ولكن هل يبقى عندئذ موضوعا؟

إذا كان الموضوع بنية لا تتغير فإن الجسد الخاص ليس كذلك، رغم تغير المنظورات بل هو كذلك داخل هذا التغير أو خلاله (...) وهو ليس موضوعا، بمعنى مثوله أمامنا إلا لأنه قابل للملاحظة أي يتنزل بين أيدينا أو نظراتنا متحولا تسترجعه كل حركة من حركاتها (...) ولا يكون الموضوع، بصفة خاصة، موضوعا إلا إذا أمكن إبعاده فإخفاؤه في أقصى الحالات عن مجالي البصري (...) والحال أن استمرارية **الجسد الخاص هي من جنس آخر تماما**، ليس هو في نهاية المطاف استكشافا لا متناهيا، إنه يمتنع عن الاستكشاف، ينتصب أمامي من نفس الزاوية دائما، **فاستمراريته ليست في العالم بل من ناحيتي** (...) وليست استمرارية جسدي حالة خاصة من الاستمرارية في عالم الموضوعات الخارجية فحسب، بل لا يمكن فهم الثانية أيضا إلا بالأولى؛ ليست **منظورية جسدي** حالة خاصة من منظورية الموضوعات فحسب بل وأيضا لا يفهم التقديم المنظوري للموضوعات إلا **بمقاومة جسدي** لكل تغير في المنظور. فإذا كان يجب على الموضوعات ألا تبدي لي أبدا إلا أحد وجوهها فذلك لأنني موجود في موقع ما أنظر من خلاله إليها ولا أستطيع رؤيته. إلا أنه إذا اعتقدت في وجود جوانبها الخفية مثلما أعتقد في وجود عالم يجمعها جميعا ويتواجد معها فذلك باعتبار أن جسدي، الذي هو دوما **موجود بالنسبة إلي**، ومنخرط مع ذلك وسط الأشياء **بروابط موضوعية** عدة يجعلها مستمرة في تواجدها معه ويجعلها جميعا تخفق بنبضة ديمومته.

ميرلوبونتي "ظاهراتيّة الإدراك"

الأسئلة:

1- فيم تتمثل طريقة علم النفس الكلاسيكي في وصف الجسد الخاص؟
2- حدّد منزلة كل من الموضوع والجسد الخاص حسب ما ورد في النص؟
3- ما المقصود بمنظورية الجسد الخاص؟
4- باي معنى يمكن للجسد الخاص ان يكون له دور اكيد في ضمان تماسك الاشياء الخارجية بالنسبة للانا؟

التقديم:

إن استبعاد الجسد من مجال المعيش اليومي، واختزاله في مجرد آلة تنظم الهندسة اشتغالها (تصور ديكارت)، هو موقف يتقابل مع تجربة الجسد التي تثبت لنا كثافة وأهمية حضوره وتعلق وجودنا المباشر به.

وان كان هذا الجسد ليس مجرد موضوع كما كان يعتقد علم النفس الكلاسيكي (فرانز برانتانو و القشتالطية) بل هو اقرب للذات المدركة أو قل هو ذاته الذات المدركة. فإن الفينومينولوجيا مع ميرلوبونتي تعمل على اعادة بناء معنى وجودنا من خلال الجسد ذاته. ذلك أن وعينا بذواتنا، وبما به يكون الإنسان إنسانا لا يمكن أن يتحقق خارج إطار المعيش (عالم الظواهر في فلسفة هوسرل الظاهراتية) من خلال ما ننسجه من علاقات مع ذواتنا، مع الأشياء ومع الآخرين.

الاطروحة:

اثبات أن الجسد هو مركز ادراكنا لذواتنا والعالم ومصدر تمعين هذا الوجود.

الاطروحة المستبعدة:

استبعاد اعتبار الجسد مجرد موضوع من موضوعات العالم الخارجي وان فعل الادراك هو فعل ذاتي وداخلي.

طرح الاشكالية:

هل الجسد مجرّد امتداد موضوعي للأشياء أم أنّه شرط إدراكنا لوجودنا وللعالم وموطن تمعين هذا الوجود؟ واذا نحن سلمنا مع الظاهراتية بهذه الخاصية الفريدة للذات المتجسدة ألا نكون بذلك نؤسس لوجه آخر للإنية يكون الجسد مركزها المشع؟

التّحليل:

1) **نظرة علم النّفس الكلاسيكي للجسد الخاصّ:**

أ) **تعريف علم النّفس:** بصفة عامّة:

علم دراسة سلوك الإنسان. يدرس هذا العلم في الإنسان، وظائفه النّفسيّة و نشاطاته الذّهنيّة، **كالإدراك و الذّاكرة و الذّكاء،** بمعنى آخر الطّريقة الواعية أو اللاّواعية التّي يحسّ بها البشر و يفكّرون و يتعلّمون و يعرفون.

ب) **علم النّفس الكلاسيكي: (التجريبي)**

من أهمّ روّاد هذا العلم في القرن 19، هو **فرانز برانتانو** ***Franz Brentano*** . تدعو هذه المدرسة إلى استخدام **المنهج التّجريبي،** المعتمد في العلوم، في علم النّفس أي تأسيس علم النّفس على مقاربة **وصفيّة/تجريبية** للوقائع النّفسيّة.

حسب برينتانو الإدراك عملية خاطئة. ذلك أن الإدراك الحسي الخارجي لا يمكن أن يخبرنا بأي شيء عن الوجود الفعلي للعالم الملموس، والذي يمكن ببساطة أن يكون مجرّد وهم. مع ذلك، يمكننا أن نكون مُتيقّنين تماماً من إدراكنا الداخلي. عندما نسمع نغمة، لا يمكن أن نكون متأكدين تماماً من وجودها في العالم الحقيقي، لكننا متأكدون تماماً من أننا نسمعها، وهذا الوعي، حقيقة أننا نسمع، يُدعى الإدراك الداخلي. الإدراك الخارجي، أي الإدراك الحسي، لا يُقدم إلا فرضيات حول العالم الملموس، وليس ما هو عليه. بالتالي، اعتقد هو والعديد من طلابه (مثلً كارل شتومبف وإدموند هوسيرل) بأن العلوم الطبيعية يمكنها طرح فرضيات فحسب، وليس حقائق شاملة مُطلقة مثل الموجودة في المنطق الصّرف أو الرياضيات.

قدّم هذا العلم الرّكائز الأولى **لنظريّة الإدراك**، فانتهى روّاده إلى بناء نظريّة نفسيّة في إدراك موضوعات يقع اعتبارها مستقلّة عن الذّات (**ثنائيّة الذّات المدرِكة/الموضوع المدرَك**).

الإدراك، حسب هذا العلم، صفة من صفات النّفس (الذّات).

تتأصّل هذه التّصوّرات النّفسيّة الكلاسيكيّة للإدراك في الثّنائيّة الدّيكارتيّة (النّفس/الجسد). انّ العودة إلى كتاب "**المبادئ**"، أو حتّى "**التّأمّلات الميتافيزيقيّة**" لديكارت، تبيّن أنّ مفاهيم **الإدراك** و **الفهم** تكتسي نفس الدّلالة تقريبا.

انّها تحدث كلّها في مجال **الفكر أو النّفس** (الإحساس أو الإدراك هو بالأساس خاصّية نفسيّة فكريّة).

ج) استتباع هذا الموقف على تصوّر الجسد:

انّ الجسد موضوع للإدراك لا أكثر، شأنه شأن بقيّة الموضوعات الخارجيّة.

هناك فصل جذريّ بين **الذّات التّي تدرك** (هي ذات غير متجسّدة، طبيعتها فكريّة و نفسيّة). و الجسد كموضوع للإدراك.

الجسد لا يعبّر عن الذّات.

انّ الجسد موضوع. لكنّه رغم ذلك متميّز بعض الشيء عن بقيّة موضوعات الإدراك الأخرى. **"انّ جسدي يتميّز عن الطّاولة أو الفانوس، لأنّه يدرك بصفة مستمرّة، في حين أنّه يتسنّى لي الإغضاء عنهما"**. إدراك **الجسد مستمرّ** لأنّ الجسد كموضوع لا ينفصل عن الذّات المدركة.

* **مميّزات الموضوع الادراكي حسب علم النّفس الكلاسيكي:**

- الموضوع "**بنية لا تتغيّر**". الثّبات و الاستمراريّة في الفعل الادراكي.(الاستمرارية الادراكية).

- **تعريف الاستمراريّة الادراكيّة *Constance perceptuelle*** (حسب روّاد علم النّفس الكلاسيكي):

حالما يدرك موضوع معيّن كموجود قابل للتّحقّق و للتّعرّف، يقع اعتباره موضوعا يتّصف بخصائص دائمة و ثابتة، و ذلك بالرّغم من التّغيّرات الطّارئة على الفعل الادراكي، كتغيّرات الإضاءة، المكان، المسافة التّي تفصلنا عنه الخ...

مثال: الطّائرة التّي تحلّق في الجوّ نراها صغيرة الحجم، ولكننا نعلم مسبّقا أنّها أكبر بكثير ممّا نشاهد.

الموضوع هو إذن بنية لا تتغيّر رغم التّحوّل الحاصل في حيثيّات الإدراك.

* **الإدراك = تحقّق و تعرّف** ***Reconnaissance*** (تصويب التّجربة الادراكيّة باستخدام الذّاكرة - و هي كذلك صفة نفسيّة -).

2) الدّحض الفينومينولوجي لهذا التّصوّر: أو الفرق بين الجسد الخاصّ و الجسد الموضوع:

يعترض ميرلوبونتي على روّاد علم النّفس الكلاسيكي: بطرحه السؤال التالي عليهم: إذا صحّ أنّ الجسد موضوع لا ينفصل عنّي، "**فهل يبقى عندئذ موضوعا؟**".

الإجابة التّي قدّمها ميرلوبونتي:

انّ الجسد الخاصّ ليست له مميّزات الموضوع التّي قمنا بتحديدها سابقا، لأنه:

- ليس بنية ثابتة لا تتغيّر.
- لا يقبل الملاحظة (بمعنى رؤية كاملة و شاملة).
- مستمرّ في مجالي البصري (لا يمكن الإغضاء عنه).

تلك هي خصوصيات الجسد الخاص، **ولكن ماهو الجسد الخاص وما الذي يميزه عن الجسد الموضوعي؟**

يفيد الجسد، في آن الموضوع الذي يمكن إدراكه و ما لا يمكن أن ندرك بدونه. من جهة إمكانية إدراكه يكون الجسد شيئا من أشياء العالم، أو موضوعا هو الجسم أو الجسد الموضوعي، أمّا من جهة تمنّعه عن الاستكشاف يكون الجسد هو الذات أو هو الإدراك ذاته، و هذا هو الجسد الفينومينولوجي، فالجسد دائما معي و ليس أمامي على حدّ تعبير مرلوبونتي.

ميرلوبونتي يميز اذن بين "الجسد الموضوع " و"الجسد الخاص":

الجسد الموضوع: هو كتلة اللحم والشحم والعظم والشرايين والدم و الأوردة.. الخ أي البنية الفيزيولوجية والبيولوجية التي أتحوز عليها، ويمكن إدراكها عند غيري، بحيث أرى صورا عنها في كتب العلوم أو صور الأشعة أو ما يكون موضوع تشريح طبي. يقول عنه ميرلوبونتي "هو ذاك الذي يمكننا من معرفته علم التشريح أو بصفة اعم طرق التحليل العازلة إذ نكون إزاء مجموع اعضاء ليس لنا عنها أي فكرة في التجربة المباشرة ".

بمعنى أبسط الجسد الموضوعي هو جسدي أنا كما يبدو للآخرين لا كما يبدو لي أنا .

الجسد الخاص: هو أنا ذاتي في جسد، التي بها ومن خلالها أعيش العالم و أعي ذاتي في العالم ضمن تجربة داخلية، فيكون هو أنا "**أنا جسدي**" يقول عنه ميرلوبونتي: "إن جسدي، الذي هو دوما موجود بالنسبة إلي، ومنخرط مع ذلك وسط الأشياء بروابط موضوعية عدة يجعلها مستمرة في تواجدها معه ويجعلها جميعا تخفق بنبضة ديمومته."

بمعنى أبسط الجسد الخاص هو جسدي أنا كما يبدو لي أنا، لا كما يبدو للآخرين، أو هو ذاته أنا.

وعليه

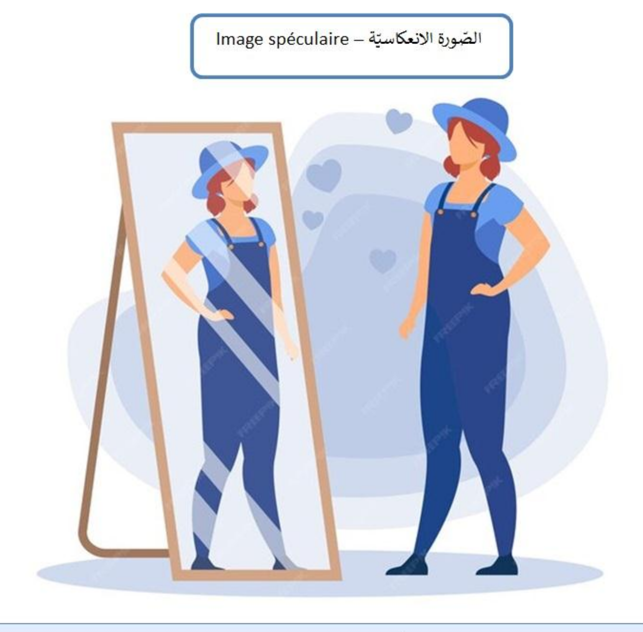
فإن الجسد الخاص، لم يعد **مجرد شيء** (موضوع)، ملحق بالذات المفكرة أو هي تعلو عليه لتدركه، كما تدرك باقي الموجودات بل إن عملية الإدراك لا تتم إلا به و ومن خلاله. ف**إذا** كانت موضوعات الإدراك تتميّز **بالاستمراريّة** (الثّبات)، رغم تغيّر منظوراتنا إليها، فانّ الجسد الخاص ليست له هذه البنية، و استمراريّته، كما يقول ميرلوبونتي، ليست من قبيل استمراريّة الأشياء.

الاستمراريّة في إدراكنا للأشياء الخارجيّة، يقتضي من الذّات أن تقوم بمقارنة بين الصّورة الحسّية الجديدة، التّي كوّنتها عن الموضوع، و بين الصّورة القديمة التّي تحملها في ذاكرتها عن الموضوع. الذّات، في إدراكها للموضوعات، تتعرّف على هذه الاستمراريّة (تقوم بالمواجهة بين صورتين). و **هذه العمليّة غير ممكنة في إدراك الجسد الخاص**، لأنّه ليس لدينا صورة كاملة عن جسدنا (نحن لا نعرف أجسادنا، ليست لنا صورة مرئيّة عنه انطلاقا من ملاحظة ذاتيّة لأجسادنا).

- انّ أهمّ حدث في تشكّل الوعي الادراكي بالجسد يتمثّل في اكتساب صورة مرئيّة و في تمثّل الجسد الخاصّ، و ذلك بفضل **تجربة المرآة**. وتسمّى هذه الصّورة **بالصّورة الانعكاسيّة** Image spéculaire.

- تمثّل صورة الجسد المرتسمة على المرآة الصّورة **الوحيدة الكاملة** التّي يحملها الجسد عن نفسه. فبالإمكان أن ينظر إلى يديه و إلى قدميه، و لكن يستحيل عليه أن يكوّن نظرة كلّية و شاملة عن جسده.

- إذا لم تكن لدينا صورة قديمة كاملة و واضحة يحملها الجسد عن نفسه، فلا يمكن له أن يتعرّف على استمراريّته؛ بل انّ استمراريّة هذا الجسد مختلفة عن الاستمراريّة الادراكيّة لبقيّة الموضوعات.



تمثّل صورة الجسد المرتسمة على المرآة الصّورة الوحيدة الكاملة التّي يحملها الجسد عن نفسه. فبالإمكان أن ينظر إلى يديه و إلى قدميه، و لكن يستحيل عليه أن يكوّن نظرة كلّية و شاملة عن جسده.

- انّ الجسد، كما يقول ميرلوبونتي **"يمتنع عن الاستكشاف"**، بمعنى أنّه لا يمكن أن نتعرّف عليه لأنّه ليس لدينا صورة كاملة عنه. انّ جسدي ليس أمامي، في مواجهتي، بل أنا جسدي. و الصّورة التّي أحملها عنه هي بالأساس صورة محدودة و جزئيّة.

استمراريّة الجسد ليست استمراريّة موضوعيّة في العالم، بل هي استمراريّة ذاتيّة.

الجسد ينظر إلى نفسه دائما من نفس الزّاوية.	**لا يمكن للأنا أن ينفصل عن حضور الجسد.**

الاستمراريّة، هنا، ليست استمراريّة حضور الإنسان كوعي، بل استمراريّة جسديّة بالأساس.

3) الجسد الخاص مؤسّس المعنى:

ينتقل ميرلوبونتي، في الجزء الأخير من النّص، إلى تبيان أنّه إذا كانت استمراريّة الجسد مختلفة جذريّا عن استمراريّة الموضوعات، فانّه لا يجب أن نغفل هذه الحقيقة، و هي أنّ:

- **استمراريّة الجسد = شرط إدراك استمراريّة الموضوعات.**
- **الجسد = منظورنا إلى الأشياء.**

على عكس التّصوّر الدّيكارتي، و تصوّر علم النّفس الكلاسيكي، اللّذان يعتبران الإدراك نشاطا فكريّا و نفسيّا، يؤكّد ميرلوبونتي **على العلاقة الوثيقة بين الفعل الادراكي و حضور الجسد في العالم.**

الجسد هو الأصل الجذري لكلّ إدراك. انّه المنطلق لكلّ مكان (فالمكان يبدأ عند أطراف الجسد، و يمتدّ إلى أفق مجال بصر الجسد).

انّ الجسد هو "شاشة بيننا و بين العالم" أو الشّرفة التّي منها نطلّ على الأشياء.

و بذلك يمكن الإقرار بأنّ الأشياء الموضوعيّة هي موجودة اليّ بواسطة جسدي. فبالجسد أكون حاضرا إلى نفسي، و من الجسد كذلك تكون الأشياء حاضرة اليّ و في متناولي.

إن الجسد الخاص هو أداة إدراكنا للعالم، بما يملك من قدرة على تغيير عالم الظواهر.

"فلما كان جرح يصيب العينين كاف للقضاء على البصر كان معنى ذلك إذن أننا نبصر من خلال الجسد, ولما كان مرض ما يكفي لتغيير العالم الظاهراتي كان معنى ذلك أن الجسد يقوم حاجزا بيننا وبين الأشياء"..

فالجسد يقوم مقام **"الزجاج الملون"** الذي لا يمنع الضوء من التسلل من المنارة لكنه يغير لونه.

انه ليس مجرد وسيط معرفي بل هو ما يحدد المعرفة التي تنقلها الذات.

إذا كانت فلسفة ديكارت الذّاتيّة، تنتهي إلى رسم حدود فاصلة بين الذّات المفكّرة و العالم في مجال المعرفة و العلم، فانّ ميرلوبونتي، يدعو إلى "**العودة إلى الأشياء ذاتها**". و نحن لا نعود إلى الأشياء الاّ بترسيخ الفعل الادراكي، ليس في مجال الفكر و الوعي المتعالي و المستقلّ، بل في مجال الجسد ذاته.

أنا من حيث أنّي فكر، متعالي عن العالم. و لكنّي، من حيث أنّي جسد، أوجد وسط العالم و بين الأشياء.

تجربة الإدراك الجسديّة تعبّر عن التّلاحم و التّشابك و التّداخل بين جسدي و الأشياء.

يقول ميرلوبونتي: **"انّ جسدي من نسيج العالم و لحمه".**

محايثة الذّات للحياة و للأشياء و للعالم، لا تكون الاّ بالتّخلّي عن الفصل القديم بين الذّات و الموضوع، و إعادة النّظر في دور الجسد في التّجربة الإدراكية للعالم. **[قصدية الوعي]**.

و هكذا يواجه ميرلوبونتي موضوعيّة العلم المزعومة و السّاذجة، بسذاجة المفكّر الفينومينولوجي الذّاتيّة، الذّي يتعيّن عليه أن **"يصوغ تجربة عالميّة و مماسّة مع العالم تسبق كلّ تفكير حول هذا العالم"** (ميرلوبونتي: **المعنى و اللاّمعنى**).

يقترح ميرلوبونتي على نفسه أن يلاحظ و أن يدرك العالم الذّي يسبق معرفتنا. و تجدر الإشارة هنا، أنّ هذا العالم، هو بالنّسبة إلى ميرلوبونتي، **محمَّل بالدّلالات: فأن ندرك، هو، في الواقع، أن ندرك المعنى.**

انّ الدّلالة(المعنى) مرتسمة في نسيج العالم ذاته.

المقاربة الذّاتيّة	المقاربة الفينومينولوجيّة
• علاقة الذّات بالأشياء = **معرفية تأملية**	• علاقة الذّات بالأشياء = **انطولوجية.**
• انقطاع • بهذا الانقطاع يتم الكشف عن الحقيقة المطلقة، عن مجال الفعل و الممارسة = **نظريّة كلّية و مطلقة.**	• اتّصال. وتشابك • عبر هذا التّشابك في إطار الفعل الادراكي، بين الجسد و العالم لا يكشف عن الحقيقة الكاملة، الشاملة، بل عن = **معنى ..**
• **الحقيقة:** موقع متعال يمكّن من النّظر بإطلاق و لكنّه لا يمكّن من الفعل.	• **المعنى:** رسم لموقع **إدراك و فعل قصدي**

مكاسب النّص:

- تجاوز التّصوّرات العلميّة التّي تختزل الجسد في صورة موضوع.
- التأكيد على أنّ الجسد هو الذّات الحقيقيّة و البدئيّة و الأصليّة (**الذات المتجسدة**). ما يؤسس لكوجيتو جديد كوجيتو الجسد هذه المرة. [أنا افكر من خلال جسدي اذن فأنا موجود بجسدي].
- تجاوز التّمزّق القديم بين المعرفة و الحياة و العالم، بفضل استبدال **التّأمّل الفكري بالإدراك.**
- **الجسدي.**
- إبراز أنّ إدراك المعنى رهين لمنظوريّة الجسد إلى الأشياء.

حدود النص:

- تمايز التصور الفينومينولوجي مع التصور العلمي التجريبي لعلم النفس، قد يعطيه وجاهة فلسفية ونقدية، لكنه قد ينتهي بنا الى علم نفس ذاتي (قريب من منهج الاستبطان مثلا) مدارهِ الأنا المتعالي، بدلا من الأنا التجريبي المتغير الذي سيكون جزءا من العالم المتغير.
- الغاء الذات كأنا أفكر في عملية الادراك او احتواءها داخل الجسد، قد يعطي الاسبقية (لا فقط في المعرفة بل في الوجود ايضا) للذات الواعية، ما قد ينتهي بنا الى اختزال الانسان في الجسد ونسقط هكذا في اقصائية جديدة لصالح الجسد هذه المرة لا للنفس. ضرب من "هيليومورفية" hylémorphisme جديدة لكنها مقلوبة.

III] في التظنن على الانية: زيف الوعي واكتشاف الغيرية في الجسد.

النص السند: اللاوعي حقيقة الانسان: فرويد

ها إن الناس جميعا أو يكادون، يتفقون على إكساب كل ما هو نفسي سمة عامة تعبر عن جوهره ذاته، وهذا أمر غريب. هذه السمة الفريدة، التي يتعذر وصفها، بل هي لا تحتاج إلى وصف، هي الوعي. فكل ما هو واع نفسي، وعلى عكس ذلك فكل ما هو نفسي واع. وهل ينكر أمر على هذا القدر من البداهة؟ ومع ذلك فلنقر بأن هذا الأسلوب في النظر قلما وضّح لنا ماهية الحياة النفسية إذ أن التقصي العلمي يقف ههنا حسيرا، ولا يجد للخروج من هذا المأزق سبيلا . (...) فكيف ننكر أن الظواهر النفسية خاضعة خضوعا كبيرا للظواهر الجسدية، وأنها على عكس ذلك تؤثر فيها تأثيرا قويا؟ إن أرتج الأمر على الفكر البشري، فقد أرتج عليه يقينا في هذه المسألة، وقد وجد الفلاسفة أنفسهم مضطرين، لإيجاد مخرج، إلى الإقرار على الأقل بوجود مسارات عضوية موازية للمسارات النفسيّة ومرتبطة بها ارتباطا يعسر تفسيره (...) وقد وجد التحليل النفسي مخرجا من هذه المصاعب إذ رفض رفضا قاطعا إن يدمج النفسي في الواعي. كلا، فليس الوعي ماهية الحياة النفسية، وإنما هو صفة من صفاتها، وهي صفة غير ثابتة، غيابُها أكثر بكثير من حضورها.

(...)ولكن بقي علينا أيضا أن ندحض اعتراضا. فرغم ما ذكرناه من أمور يزعم فريق من الناس أنه لا يجدر بنا أن نعدل عن الرأي القائل بالتماهي بين النفسي والواعي، إذ أن المسارات النفسيّة التي تسمى لا واعية قد لا تكون سوى مسارات عضوية موازية للمسارات النفسية. ومن ثمّ فكأنّ القضية التي نروم حلها لم تعد إلا مسألة تعريف لا طائل تحتها (...) فهل من باب الصدفة المحض أننا لم نصل إلى إعطاء الحياة النفسية نظرية جامعة متماسكة إلا بعد أن غيّرنا تعريفها؟

وفوق هذا علينا أن نتجنّب الاعتقاد بأن التحليل النفسي هو الذي جدد نظرية الحياة النفسية هذه .(...) فقد كان مفهوم اللاشعور يطرق منذ أمد طويل باب علم النفس، وكانت الفلسفة كما كان الأدب يغازلانه، ولكن العلم لم يكن يعرف كيف يستخدمه. لقد تبنى التحليل النفسي هذه الفكرة، وأولاها كل عنايته وأفعمها بمضمون جديد. ولقد عثرت البحوث التحليليّة النفسيّة على خصائص للحياة النفسيّة اللاواعية لم تكن قبل ذلك متوقعة، وكشفت بعض القوانين التي تتحكم فيها. و لسنا نقصد من ذلك أن سمة الوعي قد فقدت من قيمتها في نظرنا. فما زال الوعي النور الوحيد الذي يسطع لنا ويهدينا في ظلمات الحياة النفسية. ولما كانت معرفتنا ذات طبيعة مخصوصة، فان مهمتنا العلمية في مجال علم النفس ستتمثل في ترجمة المسارات اللاواعية إلى مسارات واعية حتى نسد بذلك ثغرات إدراكنا الواعي .

فرويد "مختصر في التحليل النفسي."

الاسئلة:

- ما هي مبررات استبعاد الموقف الكلاسيكي من الانسان؟
- أي موقف يؤسس له فرويد من الحياة النفسية؟
- هل الحجج على وجود اللاوعي كافية لاعتبار هذه الفكرة حقيقة علمية؟

التقديم:

مع فرويد نفتتح براديغم جديد في مقاربة الإنسان وفهم انيته، مقاربة علمية هذه المرة تتجاوز كل محاولات الفلاسفة. ففرويد رغم تأثره بالفلسفة[4]، وما كتب الفلاسفة بخصوص الجانب المخفي من شخصيتنا، فإنه سعى الى القطع مع المقاربات الكلاسيكية (ميتافيزيقية او انثربولوجية) من أجل تأصيل موقف علمي جديد، نفتتح به قارة جديدة للروح العلمي ونعمق به جرح الكبرياء المتعالية للإنسانية بعد اجتراحها كوسمولوجيا مع كوبرنيكوس(ق17) و بيولوجيا مع داروين(ق19). متسلحا في ذلك بعلوم ثلاثة أسس من خلالها مدرسة جديدة في علم النفس سماها **مدرسة التحليل النفسي** la psychanalyse هذه العلوم الثلاثة هي: علم الأعصاب – الطب النفسي – علم النفس العام. لذا سيتخلى فرويد عن مفاهيم الفلاسفة ومناهج تحليلهم، وينظر للنفس الإنسانية هذه المرة، لا على أنها روح أو جوهر روحاني بل على أنها **جهاز نفسي**. appareil psychique.

الأطروحة: انّ حقيقة انيتنا وجوهر حياتنا النفسية تقوم على اللاوعي/اللاشعور.

الاطروحة المستبعدة: استبعاد الموقف الفلسفي التقليدي الذي يعتبر الوعي حقيقتنا وان الانسان كائن عاقل.

الإشكالية: ما الذي يكشف عنه مراجعة فهمنا للحياة النفسية؟ هل مازال الوعي يختزل حقيقتنا أم أن اللاوعي هو جوهر حياتنا النفسية؟ واذا ما سلمنا مع فرويد بوجود اللاوعي في حياتنا فهل تكفى هذه الفكرة لاعتبارها حقيقة علمية ثابتة؟

العناصر :

- دحض التصور الأنثروبولوجي التقليدي للإنسان.
- في التأسيس لأنثروبولوجيا جديدة للإنسان تقوم على فكرة اللاوعي.

التحليل:

- **1) دحض التصور الأنثروبولوجي التقليدي للإنسان.**

حقيقة الانسان في الأنثروبولوجيا الفلسفية:

"ها إن الناس جميعا أو يكادون، يتفقون على إكساب كل ما هو نفسي سمة عامة تعبر عن جوهره ذاته، وهذا أمر غريب. هذه السمة الفريدة، التي يتعذر وصفها، بل هي لا تحتاج إلى وصف، هي الوعي. فكل ما هو واع نفسي، وعلى عكس ذلك فكل ما هو نفسي واع. وهل ينكر أمر على هذا القدر من البداهة ؟"

- الناس يتفقون = منذ القديم.
- النفسي = جوهر الذات.
- ماهو واع نفسي = ماهو نفسي واع.

= أمر على قدر من **البداهة**.

[4]اطلع فرويد على ما كتب لاروشفوكو (القرن 17 م) عن الدوافع العميقة لتصرفاتنا التي تخفي ورائها حب الذات. وما كتب لايبنتز (القرن)18 عن المدركات اللاواعية وخاصة ما كتبه شوبنهاور (القرن19) في كتابه الشهير "العالم بما هو إرادة وتمثل" والذي استخلص فيه وجود "إرادة خفية عمياء" تحكم سلوكنا , وهي التي فسر بها ظاهرة الجنون حتى أن فرويد علق بعد ذلك انه لو أتم قراءة ما كتب شوبنهاور لصار فيلسوفا وانه يرغب في مقاربة علمية لهذه الظاهرة .

البداهة ***L'évidence***

في تعريفات الجرجاني، "البديهي هو ما لا يتوقف حصوله في الذهن على نظر وكسب"، وهو بهذا المعنى مرادف للضروري. و هي في معجم جميل صاليبا "الوضوح التام الذي تتّصف به المعرفة عند حصولها في الذهن ابتداء" (المعجم الفلسفي، ج 1، ص 200). فالبديهية اذن، قضيّة واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان. وهي في المنطق مبدا أول وفي الرياضيات أولية *axiome* .
وكان ديكارت قد بيّن أن البداهة معيار الحقيقة، وأنّ المعاني لا تكون بديهية إلا إذا كانت واضحة متميّزة. ["أعني بالمعرفة الواضحة تلك التي تكون حاضرة وجليّة أمام الفكر المنتبه؛ وأعني بالمتميّزة تلك التي تكون دقيقة للغاية ومتميزة تماما عن المعارف الأخرى ديكارت."].

تبين لنا ان الفلسفة الديكارتية تأسست على يقين بديهي وهو [الوعي] "الأنا أفكر"، فهو اليقين الذي يصمد امام الشك. واعلاء صوت العقل بعد تجربة الشك الشهيرة عند ديكارت جعله ينتصر في الاخير للبراديغم التقليدي للأنثروبولوجيا الفلسفية، بل وحتى العلمية، التي وضعت قواعدها الافلاطونية و الأرسطية قديما والتي كان جوهرها ما خلص اليه فرويد في بداية نصه وهي أن النفس = وعي.
وفي كل الحالات ... يكون الوعي = جوهر الحياة النفسية

الوعي *conscience* مفهوم فلسفي ظهر مع الالمان بالخصوص، ويعني تمثل الذات لذاتها وتميزها عن باقي الموضوعات. وهو من اللاتينية *conscientia* وهي مفردة مركبة من عبارتين « *cum-scientia* » أي معرفة الذات لذاتها ولموضوعاتها، وهو ما عناه كريستيان وولف [1679-1754] بالتمثل *représentation.* وهو التحديد الذي سيظل ملازما لكل التحديدات اللاحقة في الفلسفة .. مع هيقل بما هو وعي بالذات، مع هوسرل بما هو وعي قصدي، مع هيدقر بما هو فعل الوجود في الزمن.. ربما اختزلته الديكارتية في فعل التفكير ووسعته الفينومينولوجيا الى نشاط ادراكي ذهني/نفسي، وجعلته الوجودية لحظة انطولوجية (دازاين) و الهيقلية رأت فيه مسار تاريخي والماركسية حولته الى براكسيس – انعكاس لوجود اجتماعي..

واعتبار الانسان كائن واعي، يرتد الى جوهر الفكرة التقليدية ذاتها التي تعتبر العقل حقيقة الانسان ومركزه. وهو الموقف الذي يرفضه فرويد في النص، حين يقول **"و مع ذلك فلنقر بأن هذا الأسلوب في النظر قلما وضّح لنا ماهية الحياة النفسية، إذ أن التقصي العلمي يقف ههنا حسيرا، ولا يجد للخروج من هذا المأزق سبيلا"..**

- لكن الا يجب اليوم مراجعة هذه البديهية؟
- الا يمكن ان يكون هذا العقل او الوعي مجرد قناع لا يعبر عن الجوهر الحقيقي للإنية؟
- كيف يمكننا مراجعة مفهومنا عن النفس الانسانية بأدوات ومفاهيم علم النفس؟
- الم يعتبر نيتشة ان العقل اداة اخفاء وتمويه؟
- الم يقر ماركس بزيف الوعي وتحوّله الى ايديولوجيا؟
- و هل هذه الاساليب التقليدية في النظر الى الانية، كشفت حقيقة إنيتنا؟
- هل العقل والتفكير استطاع أن يقول لنا كل شيء عن حقيقة الانسان؟

يجيب فرويد في النص بقوله: "ومع ذلك فلنقر بأن هذا الأسلوب في النظر قلما وضّح لنا ماهية الحياة النفسية إذ أن التقصي العلمي يقف ههنا حسيرا، ولا يجد للخروج من هذا المأزق سبيلا".
فما هي هذه الصعوبات؟ و أي مأزق يعنيه فرويد؟
وكيف يمكن مجاوزتها؟

دواعي التخلي عن الوعي في تحديد الانية الانسانية:

يكشف فرويد في النص عن الصعوبات التي حالت دون تمثل حقيقي للنفس الانسانية، يمكن اجمال هذه الصعوبات في ما يلي:
الصعوبة الاولى: ان فلاسفة الوعي قالوا بتماهي النّفسي و الواعي (ديكارت مثلا)، و اعتبروا أنّ الوعي (العقل او الفكر)، هو ماهيّة الحياة النّفسيّة. فما الأنا سوى وعي ذاتي. والصعوبة تتمثل في عدم فهم العلاقة بين النّفس و الجسد، [فمرة نميز بينها، ومرة نعتبرهما جوهرين متماثلين ومرة نعتقد في وحدتهما وتمازجهما]، بحيث يصعب تفسير التّأثير المتبادل بينها (فكرة الغدة الصنوبرية مثلا عند ديكارت).
الصعوبة الثانية: هناك العديد من الأفعال (يسميها فرويد ثغرات)، التّي يفشل مفهوم الوعي في فهمها و تفسيرها، بحيث يقع الحكم بكونها أفعالا غير معقولة مثل الهفوات في الافعال الأحلام و الأعراض الهستيريّة. وإغفالها يدلّ حسب فرويد على أنّ المفهوم الذّي تعتمد عليه النّظريّة النّفسيّة غير قادر على فهمها.
الصعوبة الثالثة: تعثّر الأبحاث النّفسيّة التّي حاولت تجاوز المآزق التّي يؤدّي إليها مفهوم الوعي دون التّخلّي عنه (البحث النّفسي الفيزيولوجي). ففرويد يرفض زعم علماء النّفس الفيزيولوجيّين الذّين يقرّون بالتّماهي أو التوازي بين المسارات النّفسية و المسارات العضوية. "إذ أن المسارات النفسيّة التي تسمى لا واعية، قد لا تكون سوى مسارات عضوية موازية للمسارات النفسية".

> في علم نفس الوعي أو علم النفس التقليدي نرفض إمكانية وجود "لاوعي نفسي". فاللاوعي هو جسدي فقط اما النفسي فلا يمكن ان يكون الا واعيا و هو الوعي بذاته.. (وهو الموقف الذي رأيناه مع ديكارت ويؤسس له منهج الاستبطان في علم النفس الكلاسيكي). فالوعي معرفة و معرفة النفس أسهل من معرفة الجسد. وبالتالي فإن كل ما كان لاواعيا لا دخل للفكر فيه بل يرتبط بالجسد.. فنبات شعري او نمو اظافري، لا علاقة للنفس به بل هي من مشمولات الجسد، تحدث دون ان احس بها... يقوم الاستبطان على عودة الانسان الى نفسه، ومعرفة خفاياها، لأنها لا تظهر الا له. فهو الوحيد الذي يعرف بما يفكر وبما يحس، وبنواياه الحقيقية وميوله وعواطفه وحقيقة مواقفه وكل ما يدور حوله. فالجانب النفسي عنده مكشوف بالكامل امام وعيه ومخفي عن الاخرين. ولكن، هل يمكن اعتبار هذه الطريقة علمية؟

- 2) في التأسيس لأنثروبولوجيا جديدة للإنسان تقوم على فكرة اللاوعي.

"كلا، فليس الوعي ماهية الحياة النفسية، وإنما هو صفة من صفاتها، وهي صفة غير ثابتة، غيابُها أكثر بكثير من حضورها".
يعترف فرويد بأنّه لم ينشأ هذا المفهوم من عدم بل استلهمه من فلاسفة سبقوه، لم يحسنوا توظيفه و توجيهه في إطار المعرفة العلميّة. مثل شوبنهاور =

> يقول فرويد في كتابه "مشكلة التحليل النفسي": "إن مشاهير الفلاسفة يمكن الاستشهاد بهم، وذلك بوصفهم روادا وبخاصة المفكر العظيم **شوبنهاور** الذي يمكن وضع الإرادة اللاشعورية عنده على قدم المساواة مع الدوافع الانفعالية في التحليل النفسي".

و تعتبر فلسفة **نيتشه** أيضا من أهمّ الفلسفات التّي "طرقت باب علم النّفس" و غازلت مفهوم اللاّشعور. فنيتشه يؤكّد زيف الوعي و وهميّة مقولة الأنا، مبيّنا بالمقابل دور الجسد و ما ينطوي عليه من رغبات و أهواء سمّاها "الهو". "انّك تقول أنا و أنت فخور بهذه الكلمة، غير أنّ هناك ما هو أعظم

منها و هو ما ترفض تصديقه ألا و هو جسدك و عقلك العظيم".(نيتشه). و يقول نيتشه أيضا: "انّ وراء أفكارك و مشاعرك، يا أخي، يقوم سيّد جبّار و حكيم مجهول هو "الهو" الذّي يسكن جسدك، بل هو جسدك."

تبنّى فرويد هذا المفهوم "للهو" النّيتشوي أو لعقل الجسد و أضاف له مضمونا جديدا، فتحوّل المفهوم بذلك من مفهوم فلسفي إلى مفهوم علمي دقيق يعبّر عن واقعة نفسيّة محدّدة.

ولعل هذا ما قصده فرويد في النص حين تساءل قائلا: "فهل من باب الصدفة المحض أننا لم نصل إلى إعطاء الحياة النفسية نظرية جامعة متماسكة إلا بعد أن غيّرنا تعريفها؟".

أسس فرويد براديغما جديدا للنفس الانسانية بعيدا عن البراديغم التقليدي أعطاه اسم **الجهاز النفسي**. *Appareil psychique* .. و لا يخفى ان عبارة جهاز، كما يشير الى ذلك معجم روبير

" Assemblage de pièces ou d'organes (plus complexe que l'outil, l'ustensile, moins que la machine) réunis en un tout pour une fonction."

"تآلف أجزاء أو أعضاء (أكثر تعقيدًا من أداة، أو أقل من آلة) متحدًين في كلٍ واحد لأداء وظيفة ما." .

فالجهاز مركّب عضوي متآلف، يحيلنا على الميكانيكا والفيزيولوجيا والبيولوجيا وعلم الاعصاب، الذي يعتبر فرويد من رواده. ما يعني ان النفس الانسانية لا بد ان تفهم وفق براديغم علمي/ ميكانيكي(أداتي) جديد يحددها لا بما هي روح متعالية بل بما مكوّن عضوي كشأن باقي اعضاء الجسد ..

وهو ما قصده فرويد في النص بقوله: "ولقد عثرت البحوث التحليليّة النفسيّة على خصائص للحياة النفسيّة اللاواعية لم تكن قبل ذلك متوقعة، وكشفت بعض القوانين التي تتحكم فيها". ففرويد اعتمادا على العلوم الحديثة، مثل علم الاعصاب والطب النفسي ودراسات علم النفس العام، توصل الى تحديد جديد للنفس وفهم ميكانيزماتها وفق منظمات ثلاثة:

أ - الهو = *le ça :*

هو أقدم المناطق أو المنظمات، ينشأ لدى الإنسان منذ ولادته، لأن مضمونه جملة الرغبات والدوافع الغريزية الفطرية. غير أن فرويد يختصرها في غريزتين غير مقبولتان اجتماعيا هي الغريزة الجنسية (ايروس *EROS*) والغريزة العدوانية (تناتوس*THANATOS*).

يقول فرويد :"أطلقنا على أقدم هذه المناطق أو المنظمات اسم الهو ومضمونه كل ما يحمله الكائن عند ولادته وكل ما حدده تكوينه فهو إذن الدوافع الصادرة عن التنظيم الجسمي ".

ويستدل فرويد على وجود الهو أو اللاوعي بما يحدث من ثغرات في منطقة الوعي مثل زلات اللسان، هفوات الفعل، الأحلام، أحلام اليقظة وفقدان الذاكرة الطفولي ..

ب - الأنا = *le moi*

هو الجزء الواعي من حياتنا النفسية والمفتوح على العالم الخارجي، يعتبره فرويد ثاني المنظمات للجهاز النفسي. وهو في الأصل جزء من الهو يتطور في علاقة بالمجتمع، أي جملة الرغبات والدوافع التي يقبل بها المجتمع والتي يمكن أن تتمظهر في سلوكاتنا اليومية والعادية والمهنية بل وحتى الثقافية والفنية ...يقول عنه فرويد: "يتطور جزء من الهو وفق نهج مخصص تحت تأثير العالم الخارجي

الموضوعي الذي يحيط بنا وينشأ.. تنظيم خاص يكون من ذلك الحين وسيطا بين الهو والعالم الخارجي ..نطلق عليه اسم الأنا ".

ج - الأنا الأعلى = *le sur- moi*

هو آخر منظمات الجهاز النفسي – كان فرويد يسميه ما قبل الوعي – يظهر لدى الطفل منذ الخامسة أو السادسة، وهو ما من خلاله يستبطن الطفل أوامر والديه، يلعب الأنا الأعلى دور الرقيب الاجتماعي أو الضمير الأخلاقي على الأنا و لا يسمح بتصريف بعض الرغبات إلا بإذنه. يقول عنه فرويد: "يشهد الفرد ..وهو في طور النمو و طوال فترة الطفولة التي يجتازها وهو في حالة تبعية لوالديه نشأة منظمة مخصوصة في الأنا يتواصل من خلالها تأثير الوالدين هذه المنظمة هي الأنا الأعلى ".

و لفهم موضعة هذه المنظمات ودورها يمكننا إن نعود الى مجاز **جبل الجليد** الذي استعمله فرويد. والذي من خلاله يتبين أن:

- كل نشاط نفسي له منشأه الأول في الظواهر الفسيولوجية والبيولوجية والعصبية، ضمن مبدأ اللذة والألم.. فالسلوك الإنساني محكوم بغرائز فطرية لا شعورية. وهذه القوى الخفية التي تحكم سلوك الإنسان، تمثل رغبات طفولية قوية لم يرض عنها المجتمع، فعاقبها عقاباً شديداً أبعدت فيها عن حيز الشعور إلى مناطق اللاوعي.
- تظهر هذه الرغبات اللاشعورية من خلال ثغرات عدة منها الأحلام وزلات اللسان وهفوات الافعال والحالات المرضية.(الهستيريا).
- وبما أن النفس جهاز، يتبنى فرويد فكرة الحتمية والتطور ومبدأ الوراثة، التي تعني ان شخصية الانسان تبنى في الطفل الصغير المحكوم بغرائزه[مبدأ اللذة]. وان النزوع الى اللذة والشهوة، [طاقة الليبيدو] هي ما يدفع الى طلب الحياة وتطوير ذاته من خلال الاتصال بالعالم الخارجي. غير أنه يصطدم بالآخرين وبالقانون الاخلاقي والاجتماعي، ما يجعله يساير مبدأ الواقع ويؤجل إشباع رغباته ودوافعه، خاصة بعد أن ينشأ لديه الأنا الاعلى = الضمير الاخلاقي.(في سن 6 سنوات). فيصبح الانسان محكوما بالصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع.

إن مبدأ اللذة هو المبدأ الذي ينسب إليه فرويد السيطرة على مسار حياتنا النفسية. في بداية الأمر يعيش الطفل على مبدأ وحيد، هو مبدأ اللذة. وبعد الاصطدام بمتطلَّبات العالم الخارجي، يبدأ بالتنازل عن مبدأ اللذة رويدًا رويدًا، لمصلحة مبدأ الواقع.

وعليه نستنتج:

- أن الحياة النفسية للإنسان حسب فرويد، تفسر وفق المبادئ التالية التي قام عليها التحليل النفسي:
- الإيمان بوجود حياة نفسية لاواعية - " لم يعد الأنا سيدا حتى في بيته " .
- ينسب الوعي للتصرفات التي يحددها اللاوعي، دوافع وهمية وخيالية هدفها الأساسي تبرير السلوك. "الوعي يبقى هو النور الوحيد الذي يهدينا في ظلمات الحياة النفسية".
- إعطاء الأهمية للحياة الجنسية ولعقدة أوديب -. الليبيدو *libido*.
- يخضع الأنا لضغط ثلاث قوى عليه أن يعدل بينها هي الهو و الأنا الأعلى والعالم الخارجي. (الصراع بين مبدا اللذة ومبدا الواقع).
- و لأن الأنا قد يفشل في التوفيق في حالات كثيرة فإنه يعزز دفاعه بمنظومة دفاعية تسمى "ميكانيزمات الدفاع"، مثل الكبت والتبرير والإعلاء و الشعور بالذنب... الخ.





لوحة "ابن الانسان" للفنان السوريالي رينيه ماغريت 1964. مستوحاة من اعمال فرويد وقوله الشهير "الطفل أب الرجل"

هذه المبادئ والافكار، لم تبق مجرد نظريات جوفاء، بل ان فرويد عمد الى تطبيقها اكلينيكيا في العلاج النفسي، بعد أن تعرف على جوزيف بروير *Joseph Breuer* ، وتأثر به وأعجب بطريقته الجديدة لعلاج الهستيريا، وهي طريقة التنفيس *Méthode Cathartique* ؛ يستخدم فيها التنويم المغناطيسي في معالجة مرضاه لتذكر أحداث لم يستطيعوا تذكرها. وتعرف لاحقا اثناء زيارة لباريس على الطبيب الفرنسي **جان شاركو** *Jean-Martin Charcot* الذي تعلم منه أنه من الممكن علاج الهستيريا كاضطراب نفسي وليس كاضطراب عضوي،. وبخاصة فكرة شاركو أن أساس المشكلات التي يعاني منها أحد مرضاه جنسي. ولقد اخذ فرويد هذه الملاحظة ببالغ الأهمية. ومنذ ذلك الحين عمد إلى الالتفات إلى إمكانية أن تكون المشكلات الجنسية سببًا في الاضطراب الذي يعاني منه المريض. وهكذا طور فرويد مناهجه العلاجية، ليتخلى عن التنويم المغناطيسي والعلاج بالصدمة الكهربائية الى طريقة الايحاء، ثم خاصة طريقة التداعي الحر التي اعطت نتائج جد مشجعة كما اوردها في مؤلفه خمسة دروس في التحليل النفسي.

IV / في تخصيب علاقة الإنية والغيرية = الذاتية المشتركة.

السند: نص **ادغار موران: هل الغير صديق أم عدو؟**

الغير هو في الوقت نفسه المماثل والمباين لي: إنه المماثل بسماته الإنسانية أو الثقافية المشتركة. والمباين بخصائصه الفردية أو فروقه العرقية. وفي الحقيقة يحمل الغير المباينة والمماثلة في ذاته. وتسمح لنا خاصية الذات من إدراكه في تشابهه وتباينه. فمركزية الذات في انغلاقها تجعل لنا الغير غريبا، والانفتاح الغيري يجعله لنا أخويا. إن الذات بطبعها مغلقة ومفتوحة. نحن في علاقة ملتبسة أمام شخص مجهول، نتردد بين التعاطف والخوف، لا ندري إن كان سيظهر لنا صديقا أو عدوا.
ولجعل العلاقة سلمية ومتجهة نحو الصداقة نتبادل معه حركات مجاملة. أما في حالة العدوان فإننا نتأهب للفرار وللدفاع أو الهجوم (...) إن العلاقة مع الغير قائمة بالقوة في علاقة الذات بذاتها، يبين المبحث القديم للطبيعة المزدوجة والمتجذر بعمق داخل نفسيتنا ***Psyché*** ومعناه أن كل واحد منا يحمل داخله أنا آخر يكون في الوقت نفسه غريبا ومطابقا لذاته. (إننا نصاب بالذهول أمام المرأة، إذ نشعر بغربتنا عن أنفسنا ونتعرف إلى أنفسنا في ذات الوقت). فلكوننا نحمل داخلنا هذه الثنائية حيث يكون «الأنا هو الآخر»، فإننا نستطيع إقحام الآخر وإدماجه في الأنا الذي يخصنا، بالتعاطف والصداقة والحب.
إن الحاجة إلى الآخر جذرية، إذ تشهد بعدم اكتمال الأنا حينما يكون فاقدا للاعتراف به و فاقدا للصداقة والحب. لقد كان «هيقو» على حق حين قال: "إن الجحيم كله في كلمة العزلة". وعبارة سارتر "الجحيم هم الآخرون" تصدق خصوصا على الوسط الثقافي الباريسي.

إدغار موران، إنسانية الإنسانية،

Edgar MORIN L'humanité de l'humanité éd. Seuil 2001 P.p.80-84

المهام

- استخرج بعض السمات الأساسية التي تكشف التماثل أو الاختلاف بين الأنا والآخر.
- بين دلالات هذا القول "إن الذات هي بالطبع مغلقة ومفتوحة".
- بأي معنى يكون الآخر صديقا وبأي معنى يكون غريبا؟
- ضمن أية شروط يحدث الوفاق بين الأنا والآخر؟

التقديم:

ينتهي التصور السائد لحقيقة الذات كما رأينا اما الى تمركزها حول ذاتها وتعاليها عن الغيرية فلا ترى في الاخر سوى موضوعات معرفة كما حددتها الديكارتية، او الى اعتبار هذا الاخر/الموضوع تقصده الذات فيكون وعيها له وعي قصدي كما رأينا مع الفينومينولوجيا عند هوسرل او ميرلوبونتي او ننتهي الى ما اقرته الهيقلية لمسار الذات في تحققها لذاتها عبر الصراع حتى الموت من أجل الاعتراف.

فهذه التصورات جميعها على اهميتها لا تقدم صورة حقيقية عن طبيعة العلاقة بين الذوات الواعية، و لا يأخذ في الاعتبار تعدد أوجه العلاقة مع الغير و التي تتخذ أبعادا متعددة. قد تنثني فيه الذات على ذاتها، في عملية مركبة، لتكتشف الاخر/الغير ينغرس في عمق كيانها، به ومن خلاله تتشكل كذات. وهو ما يحاوله صاحب **الفكر المركّب** ادغار موران في هذا النص.

اطروحة النص:

الانية تحمل في ذاتها غيريتها. تتخصّب بالغير فتغدو ذات مركّبة.(او مشتركة).

الاطروحة المستبعدة:

الموقف التقليدي الذي يرى في الاخر موضوع مستقل عني قد اتعالى عنه (ديكارت) او اقصدهـ (ميرلوبونتي و هوسرل) او اعترف به (هيقل).

بناء الاشكالية:

هل تكتفي الذات بأن تتعالى عن الغير او تعترف به أم أن الغير جزء مكوّن للذات نفسها كذات مركبة لا تقدر إلا أن تكون فيه وبه؟

تحليل النص:

إذا عدنا إلى الوصف الهيقلي للصراع حتى الموت، من أجل الاعتراف، فإنه لا يقدم صورة واقعية عن طبيعة العلاقة بين الذوات الواعية، و لا يأخذ في الاعتبار تعدد أوجه العلاقة مع الغير و التي تتخذ أبعادا متعددة. ذلك أن الآخر أو الموضوع في تصور هيقل يظل هذا المختلف حتى وان أقمت معه علاقة بينذاتية وان اعترف كل منا بالأخر فهو يظل هذا الغريب بالنسبة لي.
غير أن الإنسان يحمل في الواقع طبيعة مركّبة حسب ادغار موران ما يؤكد على العلاقة الجدلية بين الإنية والغيرية. فهي ليست فقط علاقة صداقة بل هي أيضا علاقة عداوة، ما يعني أن جدلية الإنية والغيرية تسكن الإنسان في سياق **لعبة المماثلة والاختلاف.**

يقول ادغار موران : "الغير هو في نفس الوقت المماثل والمباين لي انه المماثل بسماته الإنسانية أو الثقافية المشتركة والمباين بخصائصه الفردية أو فروقه العرقية وفي الحقيقة يحمل الغير المباينة والمماثلة في ذاته".

فالإنسان عند موران **كائن مركّب** :

- **مماثل:** الإنسان يتشابه مع الإنسان من حيث:
  - **الخصائص الإنسانية** = تماثل على مستوى التركيبة البيولوجية، والطبيعة البشرية (الهيئة والشكل).
  - **الخصائص الثقـافية** = كل انسان له لغة، دين، معتقد، فنون، تاريخ، حضارة، .. الخ..
- **مباين:** أي مختلف والمختلف المغاير لي، غير متطابق معي:
  - **الخصائص الفردية** = اختلاف في الهيئة، الشكل، الطبع، المزاج، مستوى الوعي والاستعدادات الذهنية.
  - **الخصائص الثقافية** = اختلاف في العرق، الدين، اللغة. أي أن كل إنسان له خصوصية تميزه عن غيره من جهة اللون أو الدين أو الثقافة ..الخ

يقول موران: «وتسمح لنا خاصية الذات من إدراكه في تشابهه وتباينه.. إن الذات بطبعها مغلقة ومفتوحة».

وفي هذه العلاقة الملتبسة قد يظهر لنا الغير صديقا أو عدوا ..

ولكن ضمن أية شروط تتحدد الصداقة والعداوة ؟

- **جواب أول:** عندما تتمركز الذات حول ذاتها فإن ذلك يفضي إلى إقصاء الآخر «مركزية الذات = تعالي وإقصاء للغير»، عندها نرى الآخر عدواّ. فالعداوة هي الوجه السلبي لعلاقة الأنا بالآخر (الغريب/العدو) نتيجة مركزية الذات و انغلاقها على ذاتها، وهو ما يعكس هوية بسيطة قائمة على التطابق والتعالي عن الاخر. [يمكن فهمها في "الشعور بالأنا" عند ابن سينا أو بلغة هيغل الوعي بالذات ك"وجود لذاته بسيط، مساو لنفسه، ينفي من الذات كل ما هو آخر".]
- **جواب ثان:** حين تتعاطف الذات مع الغير وتتفتح عليه و تتخلّى عن مركزيتها، ما يفضي الى إقامة علاقة صداقة معه، عندها نرى الآخر صديقا. فالصداقة هي الوجه الإيجابي لعلاقة الأنا بالآخر الذي يتجاوز الانغلاق الذاتي إلى "الانفتاح الغيري". فيكون التعاطف والحب شرطا لصداقة حقيقية ايتيقية تفتح الانسان على الاخر وعلى الكوني وتفك عنه عزلته.

فهذه **الطبيعة المركبة والمزدوجة** للذات، تحمل مفارقة الذات في علاقتها بذاتها لا فقط بالغير. فالآخر ليس المفارق لي بل ما أحمله أيضا في ذاتي، وهو ما تكشف عنه **"تجربة المرآة"** حسب موران. فأنا حين أنظر في المرآة أرى نفسي وأرى الغريب في نفس الوقت. ف**"كل واحد منا يحمل داخله أنا آخر يكون في الوقت نفسه غريبا ومطابقا لذاته"** كما يقول موران.



"إننا نصاب بالذهول أمام المرأة، إذ نشعر بغربتنا عن أنفسنا ونتعرف إلى أنفسنا في ذات الوقت"

ادغار موران

"علمني درس المرآة، أن أنا هو آخر وأن الآخر هو أنا أيضا ". غوسدورف

لذلك يقول موران :**"إن العلاقة مع الغير قائمة بالقوة في علاقة الذات بذاتها"**.

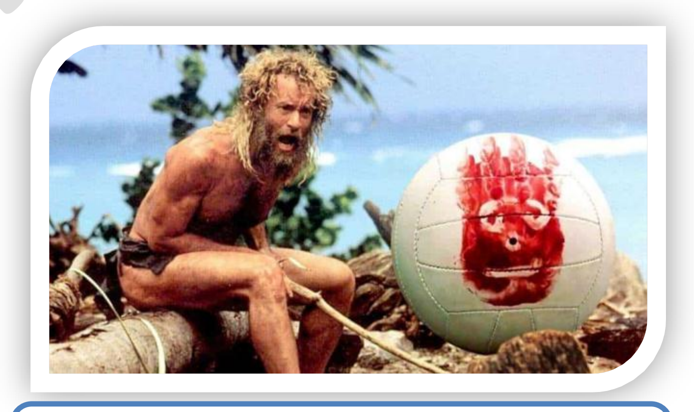
والمقصود **بالقوة** -*en puissance*- هنا المعنى الأرسطي للعبارة، أي أن الآخر أو الغير كامن في الذات مكوّن لها، محدد لإنيّتها طالما أن الإنسان كائن اجتماعي، ومفتوح على علاقات الاختلاف والمماثلة مع الآخرين، فإن مكوّن وجوده بالضرورة ليس ذاتيا فرديا بل غيريا أيضا. فأنا ابن تربية وبيئة اجتماعية وثقافية مفتوحة على ما أتلقاه في العائلة والمدرسة والمجتمع وما أتعلمه من مطالعاتي. الخ.

فالإنسان بوصفه كائناً عضوياً له ذات، وملكية الإنسان للذات تحوّله إلى فاعل مريد وتشكيل علاقته بالعالم، وتعطي أفعاله طابعاً مميزا، فمن خلال الذات يكوّن الفرد صورة عن نفسه وعن الآخرين، وهو يتعامل مع نفسه كموضوع مثلما يتعامل مع الآخرين كموضوعات، هذه **"الذات المركبة"** أو **المشتركة** تفهم عند موران على أنها **عملية انعكاسية** بين ذات الفرد والعالم الخارجي، وبمقتضى وجود الذات يعد الانسان في موقف متناقض مع العالم وليس نتاجاً له، وعليه أن يتعامل مع الواقع ويتعرّف عليه وأن يبنى لنفسه نمطاً سلوكياً معيناً بدلاً من مجرد الاستجابة للواقع فقط، فالفاعل هنا ينظم الواقع بطريقته الخاصة لكي يتوصل إلى هذا النمط السلوكي المركّب، حيث يكون الاخر انعكاسا له كما لو كان ينظر الى نفسه في المرآة، او كما لو كان الآخر صورة الذات المرتسمة في قاع البئر ..

فالآخر/الغير احمله في ذاتي، جزء مكوّن من انيتي حتى في العزلة. فالإنسان بطبعه كائن اجتماعي. وقد كان **فيكتور هيقو** على حق حين قال: **"إن الجحيم كله في كلمة العزلة"**. وهو ما عبر عنه شاعر المانيا الاول **غوته** بشكل مغاير حين قال **"ليس هناك من عقاب لي اكبر من أن أعيش وحدي في الجنة"**.

و سارتر قد جانب الصواب حين قال: **"الجحيم هم الآخرون"**. فهذه العبارة قد يكون استوحاها فيلسوف فرنسا خصوصا من الوسط الثقافي الباريسي.

فحين لا يوجد الغير يجب أن نبدعه فينا، لأن الغير موجود أصلا فينا ولأننا لا نقدر على العيش من دونه. (مثال صورة الغير في شخصية **ويلسون** المتخيلة في الفيلم الشهير **"المنبوذ أو وحيدا في العالم"** (***cast away***) ل**طوم هانكس** الذي صنع من كرة جلدية (***Wilson***) وجه إنسان ظل يتخاطب معه مدة عزلته في الجزيرة).



"إن العلاقة مع الغير قائمة بالقوة في علاقة الذات بذاتها"

موران.

استنتاج و تقييم:

ننتهي مع موران الى تخصيب الانية، فلا تكون الغيرية الا الوجه الاخر للإنية، صورتها المنعكسة في المرآة. لنتجاوز بذلك تلك الجدلية الديناميكية لهيغل او لماركس، التي تبقي على الاخر ذاتا اخرى قد تثري وجودي حين انفتح عليها. فعلاقة الانا بالغير لم تعد علاقة تخارج في "الفكر المركب" لإدغار موران، بل الانية هي ذاتها غيريتها ذات مركبة او مشتركة ما يكشفنا على براديغم جديد للجدلية هذه المرة. براديغم ينهل من منجزات الفكر العلمي والمعرفة البشرية التي لم تعد تختزل الحقيقة في المطلق، ولا في بعد واحد فريد، بل في نسق مركب من العناصر. تلك هي طبيعة العالم، ومنه طبيعة وجودنا البشري كوجود فردي يحيل على الكوني والمتعدد بل يحتويه اذ يغيّب كل عناصر الاختلاف. ولكن هذا التعدد والانفتاح لا يصير ممكنا الا بشروط ايتيقية، كما سيبين ايمانويل ليفيناس: "الآخر الإنساني بما هو آخر إنساني، ليس انا اخرى فحسب، بل هي ما لا يمكن ان اكون انا" الا بالمحبة والتعاطف و نشدان السلام الحقيقي بين الأنوات. و في غياب ذلك قد يرتد "الاخرون جحيما" بعبارة سارتر.